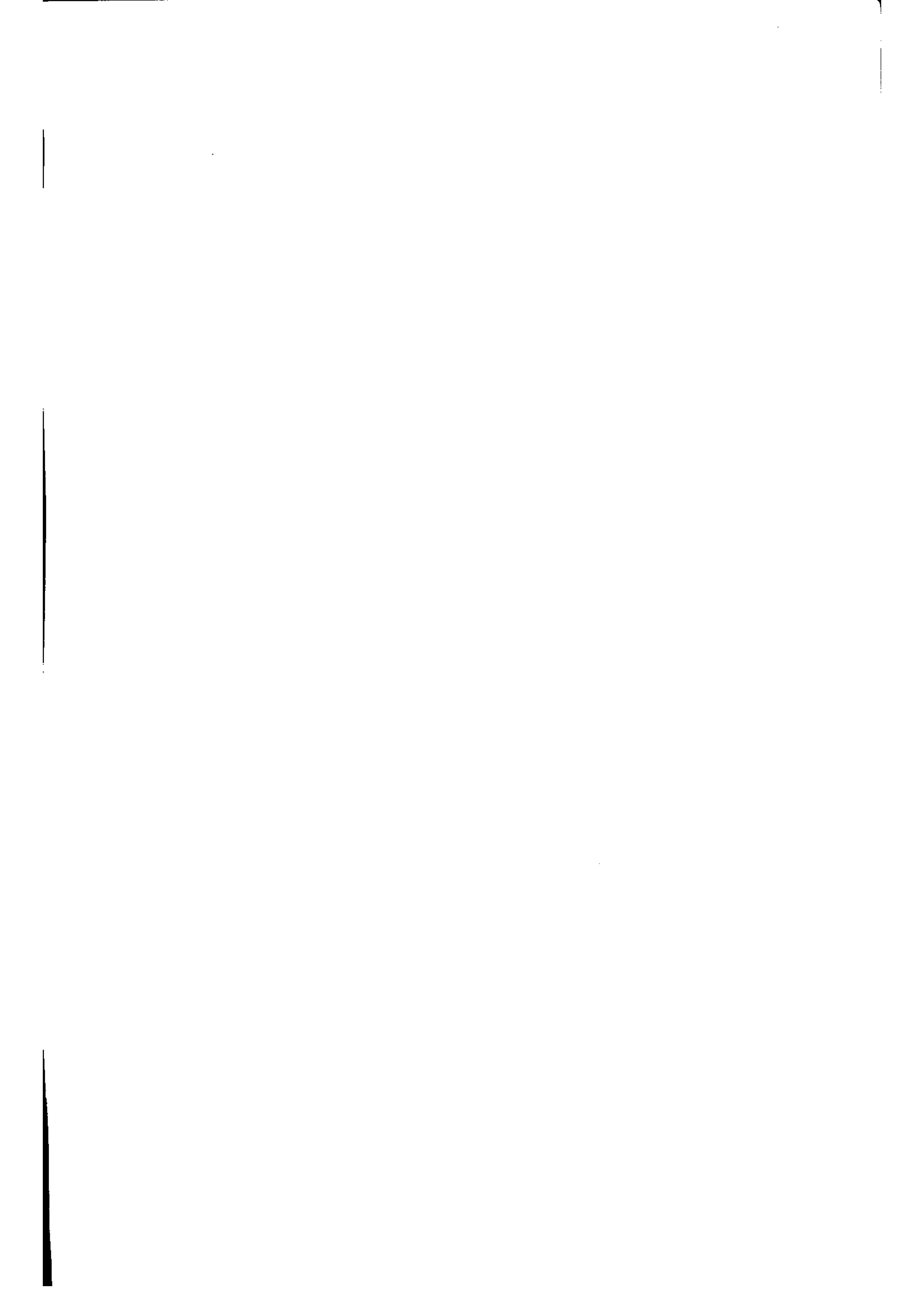
الطريق

الى الديمقراطية...
الى وحدة القوى التقدمية



نظريـة الثـورة العـربيـة

(٧)

د. عصمت سيف الدولة

الطريق

الى الديمقراطية ... الى وحدة القوى التقدمية

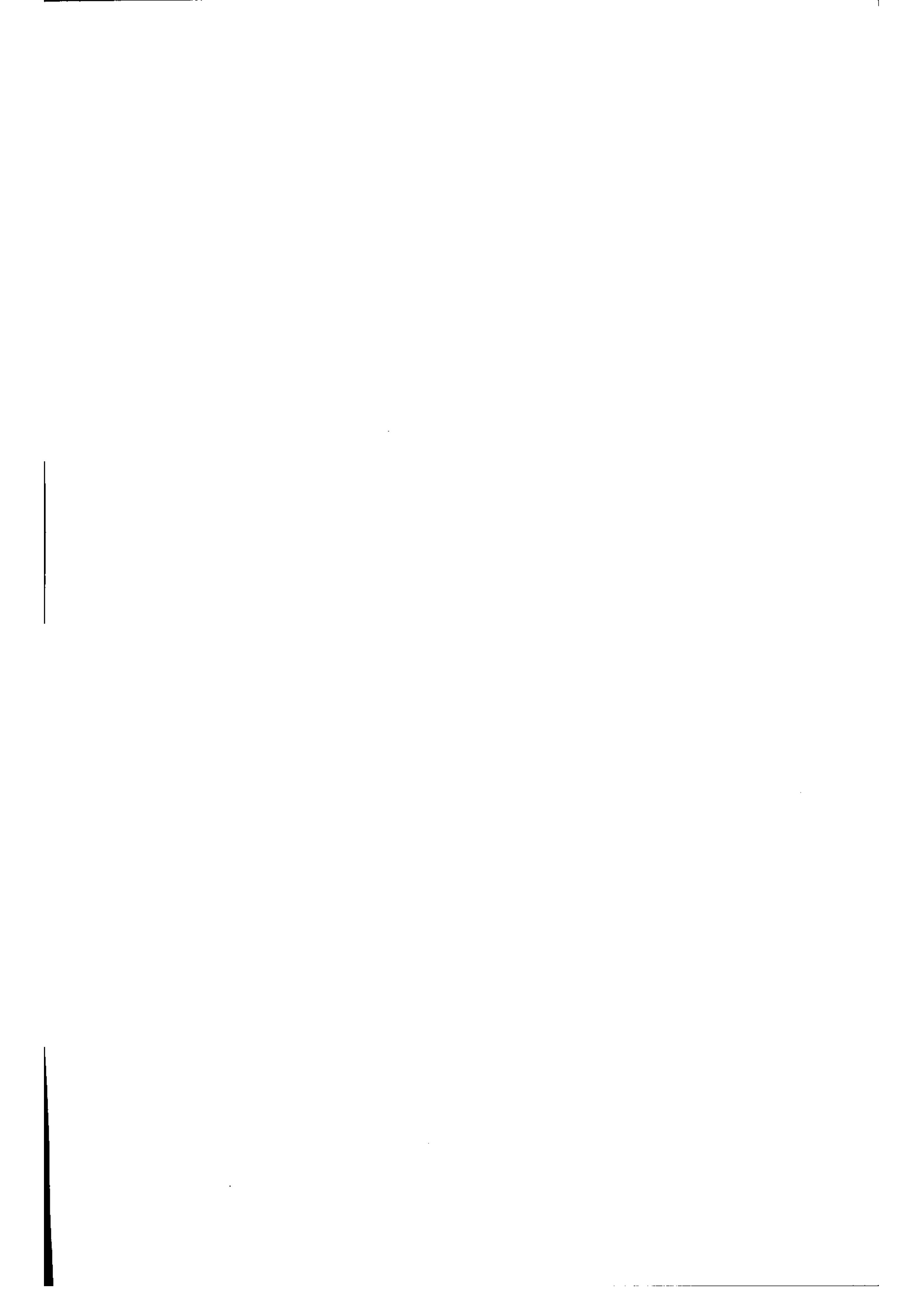


دار المسيرة

بيروت

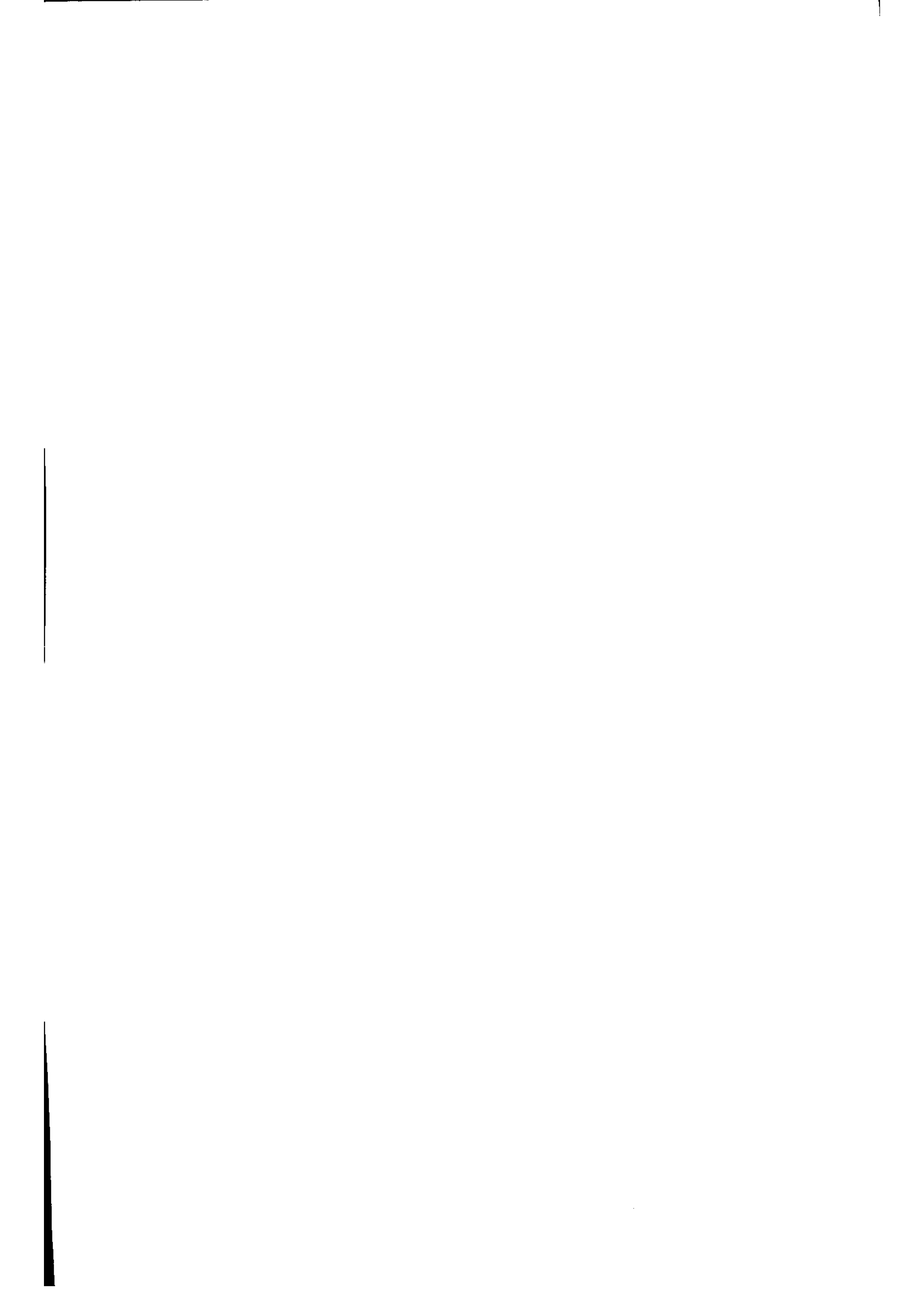
الطبعة الأولى
١٩٧٩

الطريق الى الديموقراطية
أو
سيادة القانون في الوطن العربي



« ان القانون ليس هو المبدأ الاسمى الذي يحكم العالم. انه ليس غاية في ذاته، بل هو وسيلة لتحقيق غاية، هي الحفاظ على المجتمع الانساني. فاذا لم يستطع المجتمع ان يحافظ على وجوده في ظل القانون، وعجز القانون عن اداء غايته، فان القوة كفيلة بتصحيح الوضع المختل. ان الحياة فوق القانون. وعندما يصبح المجتمع في موقف الخيار بين احترام القانون والحفاظ على الوجود فلا محل للتردد وعلى القوة ان تضحي بالقانون لتنقذ الأمة ».

اهرنج



مدخل

موضوع « سيادة القانون » موضوع قديم، متجدد، حاضر دائماً في كل الدراسات التي تدور حول النظم الاجتماعية. وبالرغم مما يبدو من عنوانه فان صلته بالفلسفة الاجتماعية اوثق من صلته بعلم القانون. وهو حتى في نطاق العلوم القانونية البحتة يتصل بدراسة أصول القانون وفلسفته. ولهذا نجد الحديث عن « سيادة القانون » متردداً في النظريات التي تدور حول المجتمعات والتطور الاجتماعي كما يتردد في دراسة النظم السياسية، هذا بالاضافة إلى الدراسات المتخصصة في القواعد القانونية، ومصادرها، وقوتها الملزمة، وشرعيتها، والوسائل القانونية أو القضائية المسخرة للحفاظ على نفاذ القانون في المجتمع.

ويصبح الحديث عن « سيادة القانون » حديثاً حياً عندما يكون متصلاً بمشكلة الديموقراطية. تلك المشكلة التي شغلت الناس، وتشغلهم إلى وقت طويل. وهي مشكلة بالغة التعقيد في مجتمعات العالم الثالث خاصة. حيث لم يكن انتصار الشعوب في معارك التحرر من الاستعمار إلا مقدمة لتصدي المتحررين حديثاً لمسؤوليات بناء الحياة رخاء وحرية، منطلقين من الواقع المتخلف اقتصادياً واجتماعياً وثقافياً الذي ورثوه من المستعمرين. وهم يواجهون تلك المسؤوليات بدون رصيد يذكر من الخبرة ببناء النظم الاجتماعية. وعلى وجه خاص بدون رصيد من التقاليد الديموقراطية. بل

نستطيع ان نقول برصيد مشوه من الفكر الليبرالي عن الحرية والديموقراطية والدولة.

ذلك لأن المستعمرين ما كانوا ليسمحوا بأن تفهم الحرية أو الديموقراطيـة أو الدولة إلا الوجه الذي لا يناقض الواقع الاستعماري. وفي مواجهة التخلف الاقتصادي أصبحت المشكلة أكثر تعقيداً. إذ ان مسؤولية التنمية وتعويض مراحل التخلف قد بدأت في المجتمعات المتحررة حديثاً في وقت كانت حرية المنافسة قد قضت على قانون المنافسة الحرة، وتحولت الرأسمالية الى نظام احتكاري عالمي. فكانت عوامل فشل الليبرالية مضاعفة. ولم تكن أمام الرأسماليين في المجتمعات النامية أية فرصة ليؤدوا الدور الخلاق الذي قام به رواد الرأسمالية في أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وعندما حاولت الرأسمالية الناشئة في بعض الدول النامسة ان تدخل سباق التنمية الليبرالي، بالرغم من كونها مجردة من أي رصيد علمي أو مالي أو بشري، احتوتها الاحتكارات العالمية، تقدم للرأسماليين «الوطنيين» خبرتها ورؤوس أموالها وتقيم لهم المنشآت ثم تستخدمهم في ادارتها فاذا هم تابعون ثقافياً ومالياً ومادياً وادارياً للقوى الاستعمارية. وبهذا فقدت بعض الدول خفية الحرية التي كسبتها علناً، وعاد الاستعمار من جديد، في شكل جديد، الى المواقع التي غادرتها جيوشه. وكانت تلك التجارب كافية ليتعلم المتحررون من الاستعمار ان اعتمادهم على المبادرة الفردية لحل مشكلات التنمية على الطريقة الرأسمالية ليس اسلوباً فاشلاً فحسب، بل يتضمن ايضاً مخاطر الوقوع من جديد في قبضة الاستعمار. وأصبح حل مشكلة التخلف الاقتصادي والحفاظ على التحرر معاً يقتضيان أن تتصدى الدولة إيجابياً ومباشرة لبناء الحياة الاجتماعية. ولم يعد ثمة مجال لدولة الليبرالية. غير ان تدخل الدولة ليس تدخلاً مجرداً من ثقل السلطة وقوتها الرادعة. وبهذا اصبحت السلطة حاضرة في حياة كل فرد في المجتمع يواجهها في كل مجالات النشاط الاجتماعي أو الاقتصادي أو

الثقافي وحتى في نطاق الحياة الخاصة. أو ما كان الناس قد تعلموا انه نطاق خاص لحياتهم لا يجوز التدخل فيه. ولم يكن غريباً ان يستشعر البعض ان تلك محنة تهدر فيها الحريات، وتسقط فيها « سيادة القانون ». وان كان يمكن ان يقال انها محنة مفهوم معين، وخاص، للحريات ولسيادة القانون. وان الخروج من المحنة يقتضي مراجعة تلك المفاهيم وليس الرجوع إلى السيطرة الاجنبية باسم الحرية وسيادة القانون.

إلا ان هذا لا ينفي أن الحرية و « سيادة القانون »، بأي مفهوم، قد تعرضتا لمحنة حقيقية في بعض البلاد المتحررة. وذلك عندما لم يصبح للحرية أو لسيادة القانون مفهوم على الاطلاق. وسمح هذا لبعض أبطال معارك التحرر من الاستعمار أن يتصدوا لمعارك البناء الاجتماعي بدون التزام عقائدي أو قانوني. ويسترون هذا القصور تحت شعار « الثورة الدائمة » ويتخذون من رصيدهم التاريخي لقيادتهم الموفقة في معارك التحرر ضد المستعمرين مبرراً لتحل كلماتهم محل « القانون » ولتقوم ارادتهم مقام ارادة الجماهير. كل هذا، أيضاً، باسم الحرية أو الديموقراطية التي لا يجرؤ احد على انكارها فيدعيها كل واحد.. وفي مواجهة الديكتاتورية يرفع شعار الديموقراطية ويكثر الحديث عنها. ومع الحديث عن الديموقراطية يتردد الحديث عن « سيادة القانون ». وحتى الذين يتحدثون عن الديموقراطية بدون اشارة إلى « سيادة القانون » لا نكاد نستطيع فهم ما يريدونه بالديموقراطية الا اذا تعرفنا على فهمهم « لسيادة القانون ».

وهكذا تتجاوز أهمية موضوع « سيادة القانون » ما يهم الباحثين « الاكاديميين » من فقهاء القانون ليصبح موضوعا سياسيا يهم الجماهير غير المتخصصة لأنه يؤثر في حياتها اليومية تأثيراً مباشراً كل يوم، وتتوقف عليه آمالها في الرخاء والحرية.

وبقدر ما يطيق هذا الحديث المحدود سنتناول الموضوع من كل ناحية تتصل بغايته. أما غايته فهي تحديد موقف فكري من « سيادة القانون » كمقدمة لتحديد موقف سياسي من النظم القانونية القائمة في الوطن العربي.وهذا يعني اننا سنتحدث عن « سيادة القانون » من حيث هي قضية ذات أثر في حياة الجماهير العربية وفي مقدرتها على تحقيق المصير العربي أيضاً بما يتضمنه هذا من موقف من الواقع العربي. والواقع اننا منذ هزيمة حزيران (يونيو) ١٩٦٧ لم نعد قادرين على أن نفكر بمعزل عن المعارك المصيرية الدائرة على الأرض العربية. ولسنا قادرين على أن نغفل، ولو لحظة واحدة، عن المخاطر التي تهدد وطننا الكبير. لذلك كان فوق طاقتنا أن نصطنع التجرد العلمي (وهل هناك تجرد علمي؟..) فنتحدث عن « سيادة القانون » كما لو كنا غير مشغولين إلا بعرض الآراء التي قيلت فيها، وبيان ما في كل منها من صواب أو خطأ، من موقف محايد كما يحاول أن يفعل الاكاديميون. نحن، اذن، لسنا على الحياد من قضية « سيادة القانون » ولا من أية قضية أخرى تمس الحياة في الوطن العربي، لا حياداً فكرياً، ولا حياداً اجتماعياً، ولا حياداً سياسياً، ولسنا فقهاء ولا نقبل أن نكون. انما نحن نفكر، ونكتب، وندعو، ونتحرك منطلقين من موقف محدد هو الموقف القومي ملتزمين بتحقيق غاية محددة هي «إقامة دولة الوحدة الاشتراكية الديموقراطية » في الوطن العربي. ونحن نقول هذا من البداية احتراماً للصدق في الحديث من ناحية، وحتى لا يخطىء أحد فهم ما نقول من ناحية أخرى.

غير أن هذا لا يعني أننا نصوغ الحديث على وجه يؤيد غاية سابقة، يفقد بهذا الافتعال موضوعيته. وهذا أمر يستطيع من يصبر على الحديث حتى نهايته ان يتبين مدى الحق فيه. ولكننا نريد، فقط، ان نقول للذين يخفون مواقفهم وغاياتهم وراء واجهة شكلية من الحديث المجرد، والعاطفي، عن « سيادة القانون » انه لا مبرر

للاختفاء أو الاخفاء، فان كشف المواقف والغايات التي تختفي وراء أي حديث عن « سيادة القانون » ليس امراً صعباً. فأولى بالذين يتحدثون في موضوع على هذا القدر من الخطر والخطورة أن يطرحوا أفكارهم بأمانة واضحة. والامانة في القول تتضح إذا كشف صاحبه عن الموقف الذي يتحدث منه والغاية التي يخدمها بهذا الحديث. وسنرى فيما بعد كيف أن الحديث عن « سيادة القانون » بالذات هو تعبير عن موقف سياسي لصاحبه، وكيف أنه يكشف دائماً عن هذا الموقف ولو لم يكشفه صاحبه. لا لأن الناس يفتعلون الرأي في « سيادة القانون » تأييداً لموقف سياسي سابق، ولكن لأن الأسس التي تحدد الموقف السياسي تحدد في الوقت ذاته الموقف من « سيادة القانون » أو لأن الموقف من « سيادة القانون » هو جزء من الموقف السياسي لكل صاحب رأي وموقف.

على ضوء هذا كله، يكون من السهل إدراك الأسباب التي تبرر هذا الحديث عن « سيادة القانون » إذ هي أسباب ثلاثة متصلة بالواقع العربي كما نراه من الموقف القومي:

الأول: ان هزيمة حزيران (يونيو) ١٩٦٧ قد أثارت في الوطن العربي موجة حادة من النقد الذاتي، أو النقد المتبادل، امتدت فشملت كل المواقع والوقائع والقوى والنظم التي كانت قائمة قبل الهزيمة. وهي ظاهرة صحية بوجه عام، عندما يكون النقد خطوة أولى نحو التصحيح، وليس بحثاً عن براءة كاذبة من المسؤولية. وقد كان من بين الانتقادات التي طرحت في نطاق محاولة الكشف عن أسباب الهزيمة، أو تحديد المسؤولية عنها، ان الجماهير العربية، المصدر البشري للقوى المقاتلة، كان قد سحقها الاستبداد الداخلي وأفرغها من المقدرة على المقاومة، وعودها على الانهزام وقبول المذلة قبل أن تواجه عدوها الشرس فانهزمت. وان ذلك الاستبداد الداخلي، المسؤول عن الهزيمة، ما كان ليقوم لو أن « للقانون سيادة » في الوطن العربي. صواب أم خطأ؟.. تتوقف الإجابة على ما تعنيه « سيادة

القانون ». من هنا السبب الأول للحديث.

الثاني: أما السبب الثاني فهو أكثر خطورة وخطراً. اذ انطلاقاً من السبب الاول الذي قد يتفق عليه الكثيرون بالنسبة إلى قطر عربي أو أكثر، أطلق البعض دعوة حارة إلى « سيادة القانون » كحل للمشكلات المعقدة التي طرحتها هزيمة حزيران (يونيو) ١٩٦٧. وقد يبدو هذا أمراً منطقياً يتحتم على من يقبل السبب الأول أن يقبله. غير أن هذا المنطق يتجاهل أن المعركة التي بدأت في حزيران (يونيو) ١٩٦٧ بهزيمة قاسية خلال ستة أيام لم تنته بعد الستة أيام السود بل ما تزال قائمة، وضراوتها تتصاعد يوماً بعد يوم. وبصرف النظر عن المصير الذي ستنتهي اليه المعركة المستمرة، فان سؤالاً صعباً قد طرحه الصمود بعد الهزيمة ثم الاستمرار في القتال أو في الاعداد له، وما زال مطروحاً، وهو سؤال يتصل بعلاقة الظروف القائمة بتصحيح الأخطاء السابقة: هل ننتظر حتى تنتهي المعركة لنغير، أم نتوقف عن المعركة لنغير، أم نغير خلال المعركة، وفي هذه الحالة الأخيرة - المسلمة تقريباً - ما هو مجال التغيير ومضمونه. والسؤال الصعب يبدو أكثر صعوبة عندما يكون منصباً على « سيادة القانون ». إذ أن مفهوم « سيادة القانون » في مدارسه المختلفة - كما سنرى - ذو حدين لسلامة المجتمع. ولا ينكر أحد أنه عندما يتعرض المجتمع لخطر خارجي يهدد وجوده أو حريته فان بعض مضامين « سيادة القانون » تسقط، أو توقف، أو تؤجل. وفي حالة الحرب، على وجه خاص، يصبح مفهوم « سيادة القانون »، مجرداً من أغلب المضامين الديموقراطية التي ينسبها اليه الليبراليون عادة. ويقبل الليبراليون التنازل عن الحريات الفردية، التي يشيدون بها، من أجل النصر ولو كان قبولهم مرحلياً واستثناء من القاعدة. فما الذي يريده الداعون اليوم، وفي ظل المعركة، من العودة إلى « سيادة القانون »؟... تتوقف الإجابة على ما يعنيه كل داعية بسيادة القانون. ومن هنا السبب الثاني لهذا الحديث.

الثالث: أما السبب الثالث فيتصل بالفكر القومي. فقد كشفت هزيمة حزيران (يونيو) ١٩٦٧ وما تلاها من أحداث عن قصور لا شك فيه فيما كان سائداً قبل الهزيمة من فكر قومي. وكان أول ما كشفته عجز الفكر القومي الذي تنتمي اليه أعرض الجماهير العربية عن تحويلها من جماهير الى قوة منظمة ان ثمة أسباباً كثيرة أدت إلى غيبة القوة الجماهيرية المنظمة عندما جاءت لحظة المواجهة مع العدو منها - بدون شك - أن القوى التي كانت تخطط للعدوان كانت تنشط خفية، وفي أشكال متنوعة من النشاط، لتحول دون أن تصبح الجماهير العربية قوة جماهيرية منظمة، حتى تواجه الأمة العربية مجردة من اداتها القومية. غير أن هذا لا ينفي عن الفكر القومي قصوره في أن يسلح الجماهير بما كان كفيلاً بأن يكشف لها مخططات أعدائها ويمكنها من إحباط ما يدبر لها خفية، ويعدها قوة منظمة لمواجهة المعركة. انه ذات القصور الذي أدى إلى أن تراقب الجماهير العربية، مندهشة، حفنة من الانفصاليين وهم يسلبونها دولة الوحدة سنة ١٩٦١ بدون أن تعرف ماذا تفعل. وهو ذات القصور الذي أدى إلى أن يحتاج القوميون إلى وقت طويل ليتبينوا المخاطر الكامنة وراء شعار «دولة فلسطين الديموقراطية». ونعتقد أن مرجع القصور هو أن الفكر القومي ما زال في عمومياته النظرية لم يتبلور بعد للدرجة الكافية لتحديد مواقف معينة من قضايا محددة. لقد تناول «التحرر» كغاية قومية ولكنه لم يتبلور في دراسته لمشكلة التحرر إلى الدرجة الكافية لتحديد موقف محدد من العلاقات الدولية، ومن قضايا التحالف، والانحياز، والحياد. وتناول «الوحدة» كهدف قومي ولكنه لم يتبلور في دراسته إلى الدرجة الكافية لتحديد موقف من الطريق إلى الوحدة وأسلوب تحقيقها، والشكل الدستوري لها. وتناول «الاشتراكية» كنظام للحياة في دولة الوحدة ولكنه لم يتبلور إلى الدرجة الكافية لتحديد موقف من خطط التنمية في ظل التجزئة، أو من رأسمالية الدولة، أو من

الاستغلال ما هو. أما عن الديموقراطية فانها لم تدرس بعد دراسة كافية في الفكر القومي الذي يتضمن في داخله كافة المدارس الفكرية المختلفة في شأن الديموقراطية. ولسنا نعرف شيئاً قيل عن المفهوم القومي لـ « سيادة القانون ». وقد يبدو غريباً أن يكون لـ « سيادة القانون » مفهوم قومي متميز عن المفاهيم الأخرى. عندئذ لن يكون للغرابة مصدر سوى أن الفكر القومي لم يقل كلمة – بعد – في قضية تشغل الناس في كل مكان هي قضية « سيادة القانون ». وهذا دليل جديد على مدى القصور فيه. وقد نستطيع أن ندرك أن تيار الفكر القومي السائد، إذ يدعو بإلحاح إلى « الثورة » العربية من أجل إقامة دولة الوحدة الاشتراكية الديموقراطية، لا يجد مكاناً في الحديث عن الثورة للحديث عن الديموقراطية أو عن « سيادة القانون ». إذ الثورة هي تحطيم للقانون وتمرد على قوته الملزمة. وبالتالي فان الخوض في الحديث عن سيادة القانون يبدو خارج، ودون مستوى الدعوة إلى الثورة. غير أن هذا الموقف السلبي يعني سكوت القوى القومية على الاستبداد الذي قد تتعرض له الجماهير العربية في بعض أقطار الوطن العربي، أو ممالأته في سبيل وعد بالوحدة أو وعد بالاشتراكية. هذا في الوقت الذي نعد فيه الجماهير العربية بالحرية والديموقراطية في دولة الوحدة. إن هذا الوعد الأخير يفتقد مبررات الثقة فيه ما دام الواعدون به لا يحددون لهم موقفاً من الواقع المستبد، ويبيعون الحرية بوعود الوحدة الاشتراكية. إذ ما الذي يضمن للجماهير العربية ألا يكون الصامتون عن الاستبداد الإقليمي هم المستبدون في دولة الوحدة؟... أياً ما كان الأمر فنحن نعرف أن قضية « سيادة القانون » في الوطن العربي أكثر تعقيداً منها في أي مكان آخر نعرفه. ولكن هذا ليس أمراً مقصوراً على تلك القضية إذ ان اضافة الواقع العربي المعقد إلى أية قضية اخرى عرفها غيرنا في بساطتها لا تلبث ان تضفي عليها من تعقيدات الواقع ما يجعلها في حاجة إلى

فهم جديد. وهذا لا يعني ان نكف عن فهم واقعنا وقضاياه، بل يعني اننا مطالبون بمزيد من الجهد في هذا السبيل.

ويتلخص التعقيد الذي يضفيه الواقع العربي إلى مشكلة « سيادة القانون » في اننا ندعو إلى « سيادة القانون » في الدول الاقليمية، ثم ندعو إلى اسقاط هذه السيادة باسم الوحدة، ثم ندعو إلى « سيادة القانون » في دولة الوحدة. فهل ثمة تناقض فيما ندعو اليه؟... تتوقف الاجابة على ما تعنيه « سيادة القانون ». من هنا السبب الثالث لهذا الحديث.

أما وقد عرفنا الاسباب - فقد آن أن نبدأ الحديث.

غير اننا قبل أن نبدأه، نريد أن ننبه إلى أن مشكلة « سيادة القانون » قد تطورت في مفهومها ومضمونها منذ أن عرضت « سيادة القانون » كرد على استبداد الاقطاع ورجال الدين في القرون الوسطى. وبالرغم من الحلول المتطورة التي طرحت ما يزال لكل حل، ولو كان عتيقاً، أنصار معاصرون. ولسنا نستطيع في هذا الحديث المحدود، أن نجد مكاناً لكل رأي قيل في المشكلة أو في حلها، قديماً وحديثاً. بل نحن نتتبع مراحل تطورها الرئيسية التي كانت بدورها تابعة لمراحل تطور علم الاجتماع ذاته. فنعرض أولاً « المشكلة » لنعرف حقيقة الموضوع الذي نتحدث فيه. ثم نعرض في ثلاثة أقسام متتالية الحلول التي طرحت أو نماذجها الأساسية. وسنحاول في كل قسم منها أن نجمع الآراء المتفقة في أسسها الفكرية. وان اختلفت في مضمونها. وذلك لأننا نرى أن أغلب أوجه القصور في الآراء التي قيلت راجع الى أسسها الفكرية أكثر من رجوعه إلى الخطأ في الاجتهاد. وعلى هذا فسنعرض « الحل المثالي » و « الحل المادي » و « الحل الانساني » تباعاً بعد أن نكون قد عرضنا المشكلة. وقد فضلنا ان يكون الحديث مقسماً على هذا الوجه حتى لا نضطر الى تخصيص مكان مستقل لكل رأي قيل. وان كنا على يقين

من الآن بأن آراء اخرى لن تجد لها مكاناً في هذا الحديث، لا لأنها غير ذات قيمة فكرية او تطبيقية. ولكن لأن غاية الحديث وسياقه وحيزه لا تتسع لها.

وعندما ننتهي من كل هذا نكون قد عرفنا أين يقع المفهوم القومي لـ « سيادة القانون ». ومع هذا فسنخصص له قسماً يكون بذاته خاتمة الحديث.

د. عصمت سيف الدولة

المشكلة

١ - الوجه الأول:

يقص أميل ميرو في كتابه « فلسفة الليبرالية »[١] قصة أول معركة سياسية كبرى طرحت فيها مشكلة « سيادة القانون » فيقول انها كانت بين الامبراطور لويس الرابع وبين البابا جان الثاني والعشرين حول شرعية حكم الامبراطور. في تلك المعركة انحاز المفكر الايطالي مارسيل دي بادو، والمفكر الفرنسي جان دي جاندون إلى جانب الامبراطور وأصدرا في سنة ١٣٢٤ ميلادية كتاباً في أصول الحكم بعنوان « الدفاع عن السلام » Defensor pacis قالا فيه: ان الغاية من كل حكومة ومبرر وجودها هو تحقيق الصالح العام. والصالح العام يتضمن العدالة. والقانون هو الذي يحدد ما هو الصالح العام وما هي العدالة، إذ ان القانون يتضمن كل القواعد العامة العادلة والمفيدة التي اهتدى اليها الانسان. فهو، في جوهره، كما أراده القديس توما « تجسيم وتعبير عن الضمير الانساني ». والقانون بهذا المعنى هو السيد ويجب أن يكون كذلك. إذ لا يمكن ان يترك للقضاة أو للحاكمين ان يقرروا بأنفسهم ما هو عادل أو ظالم، ما هو نافع أو ضار، بدون أن يتعرض الناس لمخاطر جسيمة. فمهما تكن كفاءة القضاة أو الحاكمين إلا انهم بشر يخطئون اما تحت

---

(١) Emile Mireaux, (Phlilosophie du Librelisme), p. 108.

تأثير أهوائهم أو بسبب جهلهم فلا بد لهم، اذن، من ان يهتدوا بدليل وان يلتزموا قاعدة. هذا الدليل والقاعدة هو القانون. فحيث لا يوجد قانون لا توجد حكومة بمعناها الصحيح... Ubi non principant leges non est Politia . ولا يقنع مؤلفا « الدفاع عن السلام » بأن يكون كل هذا مقرراً أو معترفاً به نظرياً بل يبحثان عن ضمان نفاذه في الواقع والتطبيق فيذهبان إلى ضرورة الفصل المطلق والتام بين سلطة التشريع وسلطة التنفيذ. أما التشريع فيتولاه الشعب بنفسه. وأما التنفيذ فيتولاه أمير ينتخبه الشعب. « إذ من المنطقي ان يختار الشعب الذي وضع القانون الأمير الذي يقوم بتنفيذه » وعندما يختار الشعب أميره يصبح الأمير هو السلطة العليا لا شريك له في الحكم ولا يخضع في حكمه لأية جهة دنيوية أو دينية (يقصدان البابا) ولكنه يبقى دائماً تحت « سيادة القانون »، فاذا خرق القانون يمكن أن يحاكم امام الشعب فيعاقب اويعزل.

هكذا طرحت مشكلة « سيادة القانون » منذ ستة قرون. وهي ليست مطروحة اليوم على هذا الوجه. ففي ظلمات استبداد امراء الاقطاع ورجال الكنيسة في القرون الوسطى، لم تكن المشكلة في حقيقتها هي ما إذا كان القانون يسود أو لا يسود، وانما كانت هل ثمة ضرورة لوجود قانون أصلاً أم تغني عنه حكمة رجال الدين والأمراء أو الملوك الذين يمثلون جميعاً كلمة « الله » في الأرض ثم يسترون استبدادهم بقدسية الدين. أما اليوم فلا احد يثير مشكلة « سيادة القانون » بدون افتراض انها مشكلة ثائرة داخل مجتمع منظم قانوناً، أي ان القانون موجود ولكن تنقصه السيادة. إذ اننا اينما ذهبنا فنحن في مواجهة جماعة بشرية يقوم فيها نظام قانوني يتضمن مجموعة كبيرة ومتنوعة من القواعد الامرة الناهية، المكملة، المفسرة، تتدرج في قوتها الملزمة من أول اللوائح الادارية إلى قمة الدستور. وتتضمن تلك القواعد جزاء جنائياً أو مدنياً أو اجرائياً

على مخالفتها. كما تتضمن الزاماً باحداث آثار معينة في حياة الناس. وتقوم في المجتمع سلطة لها حق إيقاع الجزاء او ضمان نفاذ القانون بالاكراه إذا لزم الأمر، وذلك بقصد تحقيق انضباط سلوك الاشخاص في المجتمع على قواعد القانون في هذا المجتمع المنظم. هنا تكون كل تصرفات الاشخاص، كل الاشخاص، الطبيعيين والاعتباريين محكومة بالقواعد القانونية التي تضبط هذه التصرفات. ولا يكون هناك شخص، أي شخص، فوق القانون، بمعنى ان يكون مباحاً له مخالفة القانون بدون التعرض لجزائه، حتى الذين لا يسألون عن تصرفاتهم كالاطفال والمجانين يكون القانون هو الذي يقرر اعفاءهم من الجزاء ويضع شروطه، ويحدد مداه. حتى استعمال العنف في حالة الضرورة، أو في حالة الدفاع الشرعي يكون القانون هو مصدر الاعفاء من العقوبة أو الاباحة بالشروط التي يضعها. حتى ابطال قاعدة قانونية، أو الغاء قانون بأكمله، يكون للاسباب وبالطريقة التي يحددها القانون... الخ. هنا مجتمع منظم قانوناً في دولة.

فأين تثور مشكلة «سيادة القانون» في مجتمع محكم، ومفعم، بالقواعد القانونية.

أولاً: انها لا تثور لمجرد مخالفة القانون. ومهما كثرت الافعال غير المشروعة قانوناً فان هذا لا يعني ان القانون فقد سيادته. فالقانون موجود وسائد، وملزم، ولكن هذا لا يعني انه غير قابل للخرق. وفي كل يوم، في كل مجتمع، يخرق المجرمون القانون بدون ان تثور مشكلة «سيادة القانون». وكل نظام قانوني يتحوط لهذا فيتضمن مجموعة من القواعد القانونية الخاصة بتنظيم التحقيق والمحاكمة والسجون. ويظل القانون سائداً حتى لو عجزت السلطات القائمة على تنفيذه عن انفاذ حكم القانون فيمن خرقه. كما لو كان الجاني مجهولاً او المدين مفلساً. وينطبق هذا على كل المخالفات الفردية حتى لو كان مرتكبوها يشغلون أماكن من السلطة. أو حتى لو كانوا من المكلفين

بالحفاظ على نفاذ القانون. فالخونة والمرتشون والمختلسون والمتعسفون في استعمال السلطة المخولة لهم قانوناً موجودون في كل مجتمع منظم قانوناً. وهم يخرقون القانون ولكن القانون يلاحقهم بالجزاء الذي قرره لما يرتكبونه. وشأنهم في هذا الشأن كل الاشخاص العاديين. فعندما يخرق احد الحاكمين القانون، ويستبد برأيه في شئون الناس، ويسخر الشعب لغاياته غير المشروعة قانوناً، فان تلك ليست سوى « جريمة » كبيرة، مهما عجز القانون عن ردعها، إلا انها غير مشروعة بحكم القانون. وهذا يعني ان القانون لا يزال سيداً لأنه قادر على الأقل على اسناد عدم المشروعية إلى ما يتم بالمخالفة له. ان هذه نقطة بالغة الدقة لأن كثيراً من الذين يتحدثون باشفاق عن « سيادة القانون » يطرحون المشكلة كما لو كانت متعلقة فقط بسلوك الحكام ومدى اتفاقه مع القواعد القانونية السائدة في المجتمع الذي يحكمونه.

مثال هذا ما عرضه الدكتور محمد عصفور في بحثه القيم عن « سيادة القانون ». فبعد الجهد الكبير الذي بذله الدكتور محمد عصفور لتوضيح المشكلة كما رآها انتهى في الفقرة قبل الاخيرة من كتابه الى: « ان مبدأ « سيادة القانون » لن يحترم إلا إذا آمن الذين بيدهم السلطة انهم وكلاء عن الأمة كلها وهي صاحبة الحق في تقرير مصيرها، وان لكل انسان حقاً اصيلاً في الحرية والكرامة وفي المشاركة في تقرير مصير امته». فليكن. إذ لا يوجد حاكم بلغ به الغباء حد انكار ايمانه بهذا. ولكن المسألة هي كيف يلتزمون هذا الايمان. وما هي القوة التي تلزمهم. يجيب الدكتور محمد عصفور في آخر فقرة من كتابه: «ليس هناك خير مما اهتدى اليه الفكر الانساني الحر في ان يعتبر القانون هذه القوة »[١]. وهكذا تكون « سيادة القانون » متوقفة على ايمان الحاكمين بها، وهم لا يؤمنون إلا ان تكون للقانون سيادة. وندور معاً في حلقة مفرغة.

---

(١) الدكتور محمد عصفور، « سيادة القانون »، صفحة ٢٤٤.

والواقع أننا عندما نكون في مواجهة حاكم أو جماعة من الحاكمين لا يلتزمون النظام القانوني السائد في المجتمع الذي يحكمونه ويستمدون سلطتهم من قوتهم الباطشة أو من قوة باطشة يحكمون لحسابها، لا نكون في مواجهة مشكلة « سيادة القانون » انما نكون في مواجهة خروج اجرامي على القانون. نكون في دولة القوة المادية وخارج نطاق النظام القانوني. انها تلك الصورة التي ثارت من قبل وجود الدولة، أي النظام القانوني. في المجتمع. وتكون المشكلة هي وجود القانون أو عدم وجوده، وليس سيادة القانون الموجود ويقول فقيها القانون الدستوري بارتلمي ودوز أن حل تلك المشكلة قد سبق اليه لوك في كتابه عن « الحكومة المدنية » عندما تحدث عن مبدأ الثورات فقال: « ان الذي يستعمل القوة أولاً ضد أحكام القانون يضع نفسه بهذا في حالة حرب مع المعتدى عليه. ومن هنا فان كل الروابط والالتزامات تقطع، ويسقط كل حق الا حق الدفاع عن النفس. ويصبح الشعب هو الحكم فيما إذا كانت الحكومة التي ولاها السلطة قد اعتدت عليه أم لا ». ويضيف الفقيهان أن تلك حالة لا تدخل في نطاق القانون[١].

وفي خارج نطاق القانون لا تثور مشكلة « سيادة القانون » انما تصبح المشكلة هي المقدرة المادية على مواجهة الذين يسخّرون الدولة لأغراضهم غير المشروعة واعادة النظام القانوني للوجود. ومنذ لوك ما تزال القوة هي الحل لمقاومة الاستبداد على وجه يلخصه جان دابان في كتابه « الدولة أو السلطة »، فيقول: « عندما يتصرف الحاكمون تصرفاً يناقض غاية الدولة أو يسيئون استعمال سلطاتهم الدستورية لا يكون من حقهم أن يظلوا حكاماً ويتعين عزلهم من وظائفهم ولو بالقوة إذا لزم الامر. ولا يهم الا يكون في القانون الوضعي اعتراف بهذه الحقوق الطبيعية، وبما هو في بعض الأوقات

---

(١) Barthelemy et Duez, «Traité de Droit Constitutionnel», p. 246, et 5.

واجب على المواطنين. إذ أن حالة المقاومة تخرج عن نطاق الشرعية »[١].

من الطبيعي أنه عندما يغيب القانون تغيب سيادته معه. وأنه لا بد من إعادة حكم القانون حتى يمكن أن تعود سيادته. غير أن هذه التفرقة التي أوردناها ذات أهمية في فهم مشكلة « سيادة القانون » التي ما تزال مطروحة على البحث، وتختلف فيها الآراء اختلافاً شديداً. انها ليست مشكلة شرعية التصرفات التي تتم في ظل نظام قانوني، لأنه في ظل نظام قانوني لا يختلف أحد حول ما إذا كان أي فعل قد وقع مشروعاً أو غير مشروع. انهم يرجعون في هذا إلى نصوص القانون، ويحتكمون فيه إلى القضاء. وعندما يكون الفعل غير مشروع تتولى السلطة القائمة في الدولة ردع صاحبه باسم القانون وفي حدوده. وإذا كان القائمون على السلطة هم أنفسهم المخالفون للقانون، فلا خلاف أيضاً على عدم المشروعية، ويبقى على الشعب أن يتحرر أو يقبل الاستعباد. ولكن المشكلة ثارت وتثور في مجال آخر، أكثر دقة وعمقاً، ومن هنا استحقت كل العناء الفكري الذي بذله ويبذله المفكرون والفلاسفة وفقهاء القانون. اذ ليس من المعقول أن نتصور أن مشكلة « سيادة القانون » قائمة منذ ستة قرون، بدون حل تقريباً، لو كانت مقصورة على شرعية أو عدم شرعية الاستبداد في ظل نظام قانوني يحرمه.

على أي حال اذا كان ثمة من يرى أن مشكلة « سيادة القانون » مطروحة على هذا الوجه فقد عرف الحل.

٢ - الوجه الثاني:

أما نحن فنرى أن المشكلة مطروحة بصدد التزام الدولة بالقانون. ولنتجاوز هنا عما يدور حول « الدولة »، تلك الكلمة التي ابتكرها مكيافيللي، وما اذا كانت تجسيداً للأمة كما قال اسمان، أم

---

(١) Jean Dabin, «L'Etat ou le Politique», p. 289.

تجريداً غير حقيقي كما قال دوجي، وما اذا كانت مؤسسة خالدة كما قال هوبز، أو مؤسسة مرحلية كما يقول بوكانتين وماركس ولينين.

ولنقل مع كلسن أو مع ديلفيكيو أنها ذات النظام القانوني في المجتمع أو أنها المجتمع منظماً قانوناً. الذي يهمنا هنا أن الدولة هي التي تصنع القانون الوضعي وهي التي تطبقه وهي التي تنفذه تمثلها في هذا أجهزة متخصصة في التشريع والقضاء والتنفيذ. فهل تلتزم الدولة بالقانون. هكذا نرى أن مشكلة « سيادة القانون » مطروحة. وهو طرح يبدو مفتعلاً عند الذين يتذكرون المنازعات التي تثور بين الأفراد وأجهزة الدولة، وينظرها القضاء الإداري أو القضاء العادي، أو حتى المحاكم الدستورية. ولكنه طرح يكشف عن حقيقة مشكلة « سيادة القانون » بكل خطورتها وجديتها لمن يذكر أن أغلب المستبدين اليوم يقهرون الناس ويستعبدونهم استعباداً قانونياً، تنفيذاً لحكم أصدره قضاة، تطبيقاً لقانون وضعه مشرعون، في نطاق دستور موضوع. وان الدولة التي يصنعها الاستعمار لمجتمع واقع تحت سيطرته تكون محكمة النظام القانوني من أول الدستور تضعه جماعة منتخبة انتخاباً مباشراً، الى آخر لوائح المرور بما في داخل هذا من قواعد تحرم دعوة التحرر أو تبيح أعمال الخيانة. أو لمن لا ينسى أن على ارض فلسطين المحتلة تقوم دولة وقانون وسيادة للغاصبين تعترف بها هيئة الأمم المتحدة. فكيف تلتزم الدولة بالقانون وهي صانعة القانون، واي قانون هذا الذي يلزم الدولة؟

يقول الاستاذ ليون دوجي في مناقشته لنظرية التزام الدولة ذاتياً باحترام القانون: «ان هذه النظرية الخاصة بالالتزام الذاتي مغالطة صريحة. ان الالتزام الذاتي ليس التزاماً. ان الدولة لا تكون مقيدة بالقانون إذا كانت هي التي تستطيع وضع القانون وتغييره في أي وقت تشاء. ان الأسس التي يقوم عليها القانون العام هنا أسس عقيمة لا شك في هذا. إن سلطة الدولة التي لا تتقيد بالقانون إلا لأنها تريد وفي الحدود التي تريدها تساوي تماماً السلطة المطلقة. لقد

قلت انها مغالطة وأولى أن نسميها خيالاً »[١]. وكان نيتشه كما يذكر ديليفيكيو يقول: « ان الدولة أكثر صفاقة من أي صفيق. انها تكذب بصفاقة وتقول: أنا الشعب. وكل ما تقوله كذب. وكل ما تملكه تسرقه. وكل شيء فيها زائف »[٢]. ولا يذهب جان دابان (الديموقراطي) إلى هذا الحد ولكنه يعترف بأننا « عندما نتحدث عن خضوع الدولة للقانون يجب أن نفسر ما نعنيه بكلمة قانون. فاذا كنا نعني به قاعدة قانونية، مكتوبة أو غير مكتوبة، تستمد قوة الزامها من الغاية التي تحميها (نظرية المضمون) أو من الطريقة الدستورية لإصدارها (نظرية الشكل)، فان الدولة تخضع للقانون بلا شك. انما خضوعها للقانون يكون اسمياً. ذلك لأننا إذا كنا نعني بالقانون، القانون الوضعي بمعناه المحدد والغني الذي يعرفه فقهاء القانون الخاص، أي نظام قانوني مصدره قوة خارجية، يتولى تطبيقه قاض، وينفذ بالقوة جبراً في حالة مخالفته، فان الحديث عن خضوع الدولة للقانون يكون غير صحيح. لأن تلك الشروط غير متحققة. أولاً: لأن القوة الجبرية غير موجودة. ثانياً: لان القاضي ليس بعيداً عن سلطة الدولة التي تعينه وتحدد مركزه. انه قاضي الدولة ذلك الذي يحاكم الدولة. ثالثاً: ان القاعدة القانونية بمعناها المحدد غير منفصلة عن الدولة اذ أن الدولة هي التي تضع مضمونها طبقاً لتقديرها للمصلحة العامة أو تفسيرها لقواعد الدستور »[٣].

والدولة التي لا تخضع للقانون لانها هي النظام القانوني ذاته، أو لانها صانعة القانون لا تختلط بالحكومة. ان الحكومة، أو السلطة التنفيذية كما يسمونها، أحد أجهزة الدولة. والحكومة، عادة، ليست هي التي تصنع القانون، بل تصنعه سلطة أخرى هي السلطة

---

(١) Duguit, «Traité de droit Constitutionnel,» t. I, p. 60.

(٢) Del Vecchio, «L'Etat et Le Droit.» p. 156.

(٣) Jean Dabin, «L'Etat ou le Politique», op. cit, p. 287.

التشريعية. وهكذا يسهل علينا، فيما نرجو، أن ندرك مدى الحقيقة الكامنة في أن الدولة غير قابلة للالتزام بالقانون بدون إرادتها وخارج حدود تلك الإرادة. لأن الدولة، كل دولة، تملك ذلك المصنع الذي ينتج لها ما تحتاج اليه من قوانين. وحتى عندما يكون ذلك المصنع مملوكاً ملكية خاصة للحكومة (السلطة التنفيذية)، تشغله فيما تريد، فان السؤال ما يزال مطروحاً: كيف يخضع المشرعون للقانون. بأي قانون يلتزم واضعو القوانين وهم يصنعونها لتكون بعد هذا مقياساً لما هو مشروع أو غير مشروع. ان قيل انهم يخضعون للقانون الاساسي (الدستور) الذي هو قاعدة الشرعية في الدولة ومصدرها ومقياسها أيضاً، واننا لا نحتاج إلا محكمة دستورية عليا تكون لها صلاحية القضاء في دستورية القوانين والحكم بابطالها وبذلك تضع قيداً على استبداد المشرعين، فان المشكلة لا تكون قد حلت، بل تكون قد انتقلت إلى أعلى مستوى من القانون الوضعي، وهو المستوى الدستوري، ليطرح ذات السؤال مرة أخرى: بأي قانون يلتزم واضعو الدستور وهم يرسون قاعدة النظام القانوني كله؟.

واضح أن تعبير « سيادة القانون » لم يعد يصلح للدلالة على حقيقة المشكلة، وأن تعبير الشرعية Légetimité هو الذي يدل على حقيقتها. والواقع أن ما نتحدث عنه في الادب السياسي العربي تحت عنوان « سيادة القانون » يدور عنه الحديث في الفقه القانوني، الاكثر دقة في اختيار لغته، تحت عنوان « الشرعية ». فتصرفات الفرد تكون مشروعة إذا كانت مطابقة للقانون الوضعي. وتصرفات الحكومة تكون مشروعة إذا كانت مطابقة لقوانين الدولة. وقوانين الدولة تكون مشروعة اذا كانت متفقة مع أحكام الدستور (القانون الاساسي). وعندما يكون الدستور مشروعاً يكون النظام القانوني كله مشروعاً، ويكون مبدأ « الشرعية » سائداً في المجتمع او اذا اردنا نقول تكون « سيادة القانون » مستقرة. لا لأن كل شيء يجري

طبقاً للقانون، ولكن لان القانون الذي يجري طبقاً له كل شيء قانون مشروع. ولكن كيف نعرف أن ذلك القانون الصادر من جهة تشريعية مختصة دستورياً بإصداره، المتوافرة فيه شروط الإصدار، الملزم للحكومة وللأفراد والقضاة، كيف نعرف أنه مشروع، وما قياس مشروعيته؟

المسألة إذن، ليست خاصة بشرعية تصرفات الافراد او الحكام بالقياس الى النظام القانوني القائم في المجتمع، بل شرعية النظام القانوني هي التي موضع بحث في مشكلة «مبدأ الشرعية» أو ما نسميه مبدأ «سيادة القانون».

ليست الشرعية الشكلية، ولكن الشرعية الموضوعية، على الوجه الذي فرق فيه بينهما فون ليست ونقله عنه ديلوجو: «ان الفعل يكون غير مشروع من الناحية الشكلية اذا كان مخالفاً لقاعدة آمرة أو ناهية من النظام القانوني. ولكنه يكون غير مشروع موضوعياً اذا كان اعتداء على المصالح الحيوية التي تحميها القاعدة القانونية. ذلك لان الوظيفة الاولى للقواعد القانونية هي حماية المصالح الحيوية. غير ان التناقض بين المصالح التي تحميها لا يمكن أن يحسم مقدماً مهما كان التحوط. وتقتضي غاية الحياة في أي مجتمع التضحية في مثل هذه الحالة بالمصالح الاقل قيمة اذا كانت المصالح الاسمى لا يمكن الحفاظ عليها الا بهذه التضحية. وذلك كما تضحي باموال الفرد ودمه في سبيل اهداف الدولة في حالة السلم وفي حالة الحرب، وكما يحد من ملكية احد الاشخاص لصالح ملكية الآخر. ويترتب على هذا أن اهدار مصلحة يحييها القانون لا يكون غير مشروع موضوعياً الا اذا كان مناقضاً للغايات التي يستهدفها النظام القانوني في المجتمع، وهو اهدار مشروع موضوعياً اذا كان استجابة لتلك الغايات. ان هذا المضمون الموضوعي للشرعية لا يتوقف على الاهمية التي يوليها له المشرع. اذ ان مصدرها ليس القاعدة القانونية. فقد تتفق الشرعية الشكلية والشرعية الموضوعية ولكن

قد لا تتفقان. وقد يخطىء المشرع فيبيح ما هو غير مشروع موضوعياً او يمنع ما هو مشروع. ان هذا التناقض بين القاعدة القانونية ومضمونها الموضوعي ليس مفترضاً ولكنه ليس مستحيلاً، فاذا وجد، فان امر تصحيحه يتجاوز سلطة القاضي المقيد هو نفسه بالقانون »[١].

ولقد عرض الدكتور محمد عصفور خلاصة دراسته لتطبيق مبدأ الشرعية فيما اسماهما « النظام السوفييتي » و « الديموقراطيات الغربية » بقوله: « ان هذه السلطة (السوفييتية) لا تحكم بذاتها وإنما يسيرها ادميون ذوو مصالح واطماع وانحرافات، وان كل سلطة – في أي نظام – تطغى إذا لم يفرض عليها قيد. أما الديموقراطيات الغربية فانها وان امنت نظرياً باخضاع السلطة للقانون، إلا ان التطبيق أظهر ان قبضة السلطة الحديدية قد غلفت بقفاز من حرير، وان المدقق لا بد وان يرى بنفسه كيف تبدد وهم خضوع السلطة للقانون بما يراه من صراع قائم ومستمر بين السلطة والقانون... (و) على الرغم من ايماننا العميق بأن للانسان حقوقاً يستمدها من ادميته وهو الشعار الذي التقطته الديموقراطية من فلسفة القانون الطبيعي، فان الوضع الفعلي للديموقراطية الغربية يناهض هذه الدعوة مناهضة تامة، بعد ان اخفقت المحاولات التي بذلت – في هذا الشأن – سواء على انجلترا أو في الولايات المتحدة أو في فرنسا »[٢]. في هذا العرض يقف الدكتور محمد عصفور في مواجهة أربعة نماذج كبرى من الدول في كل منها دستور وقوانين ولوائح أي لا ينقصها النظام القانوني. ولكنه « يقيم » تصرفات الدولة فيها بانها انحراف عن مبدأ الشرعية أو مناهضة له، لا احتكاماً للدساتير والقوانين واللوائح المطبقة في كل دولة ذكرها، ولكن احتكاماً لموقفه الخاص من مبدأ الشرعية، أو مبدأ سيادة

---

(١) Tullio Delogu, «Les Causes de Justification», p. 57.

(٢) الدكتور محمد عصفور « سيادة القانون » صفحة ٢٣٨.

القانون ملخصاً فيا قاله: «إيماننا العميق بان للانسان حقوقاً يستمدها من ادميته وهو الشعار الذي التقطته الديموقراطية من فلسفة القانون الطبيعي». إذن فالدكتور محمد عصفور يحتكم في الشرعية و « سيادة القانون » إلى القانون الطبيعي الذي يؤمن به إيماناً عميقاً. وهو موقف سليم تماماً من حيث هو احتكام في الشرعية إلى « معطيات » أو « مقولات » أو « قواعد » خارج نطاق القانون الوضعي بصرف النظر عما إذا كان الاحتكام إلى ما يسمى « القانون الطبيعي » احتكاماً صحيحاً أم لا. ولعلنا نرى فيا بعد ان البحث عن الشرعية من الموقف الليبرالي الذي يقفه الدكتور محمد عصفور من المشكلة لن يؤدي الا إلى ضياع مزيد من الوقت والجهد في البحث عن أمر غير موجود ولا يمكن ان يوجد.

المهم الآن ان نعرف ان « مشكلة الشرعية » أو « مشكلة سيادة القانون » يتوقف حلها على المقياس الذي نتخذه دليلاً لكشف مدى مشروعية النظام القانوني في المجتمع الذي هو الدولة ذاتها. ومن المتفق عليه، بدون خلاف، ان لكل نظام قانوني غاية أو غايات محددة. فهو يكون مشروعاً أو غير مشروع تبعاً لما إذا كان مؤدياً اليها او منحرفاً عنها. وقد تكون تلك الغاية هي الحفاظ على الحقوق التي يستمدها الانسان من ادميته كما يؤمن الدكتور محمد عصفور، أو قد تكون المصلحة العامة كما قال سان توماس، أو الحرية الفردية كما قال سييز، أو قد تكون الحفاظ على القانون كما قال بارتلمي، أو تجسيد العقل المطلق كما قال هيجل... الخ، المهم الآن ان يحدد كل من يريد حل مشكلة « الشرعية » أو « مشكلة » « سيادة القانون » الغاية من القانون التي يرى انها مقياس شرعيته. ولما كان النظام القانوني نظاماً اجتماعياً، اي يتضمن مجموعة القواعد الملزمة التي تضبط سلوك الناس في المجتمع، فان غاية اي نظام قانوني لا بد من ان تكون متصلة بالمجتمع ذاته، حتى لو تناولت السلوك الفردي فيه. وعندما يجيب كل واحد على السؤال الاساسي:

ما الذي يجب ان يكون في المجتمع؟ يكون قد حدد غايته. ويسهل عليه بعد هذا ان يراجع النظام القانوني فيه ليرى ما إذا كان يتفق مع هذا الذي يجب ان يكون فيكون شرعياً مشروعاً ام لا يتفق فيكون غير مشروع. وهكذا نرى ان حل مشكلة « الشرعية » أو « سيادة القانون » يتوقف على النظام الاجتماعي الذي يفضله كل صاحب حل.وصحة الحل ذاته تتوقف على ما إذا كان النظام الاجتماعي الذي يفضله صحيحاً أم لا. ومن هنا لا يصح ما قاله الدكتور محمد عصفور: « الذي تؤمن به ان « سيادة القانون »، كضمان للحريات وكرامة الانسان ظاهرة لا شأن لها بقيام المذهب الفردي كما انها لا تنهار بزواله، وإنما هي معنى قانوني يؤكد التزام سلطة الحكم باحترام النظام القانوني الذي يضعه الشعب. فهي اذن فكرة محايدة لأنها لا تغدو ان تكون في جوهرها وضع الوسائل التي تنظم العلاقات الاجتماعية مهما تنوعت صورها واختلفت اسسها وغايتها. ونحن نؤمن كذلك ان « سيادة القانون » يمكن ان تقوم في نظام اجتماعي لا يقدس الملكية الفردية على نحو ما يفعل النظام الرأسمالي »[1]. لا يصح فيه ان تكون « سيادة القانون » فكرة محايدة بالنسبة إلى النظم الاجتماعية ذلك لأن النظم الاجتماعية لا تستوي في تحديد مضمون (حريات وكرامة الانسان) التي يؤمن الدكتور محمد عصفور بان « سيادة القانون » ضمان لها. وان كان صحيحاً في ان « سيادة القانون » هي في جوهرها « وضع الوسائل التي تنظم العلاقات الاجتماعية مهما تنوعت صورها واختلفت اسسها وغايتها ». غير اننا يجب ان نعترف بأن « سيادة القانون » من حيث هي في جوهرها توفير « الوسائل » تتوقف وجوداً وعدماً على ما إذا كانت الوسائل التي توفرها متفقة او غير متفقة مع « غاية » العلاقات الاجتماعية. فاذا كانت متفقة فثمة « سيادة للقانون » وان

---

(١) الدكتور محمد عصفور « سيادة القانون »، صفحة ٤٥.

لم تكن متفقة فليس « للقانون سيادة » مهما كثرت القوانين الشكلية.

فهل للعلاقات الاجتماعية غاية، وما هي، وكيف تتحقق.

هذا هو الموضوع الحقيقي لمشكلة « سيادة القانون ». وعلى اساسه يكون الحل الصحيح للمشكلة. وفي هذا مذاهب عدة.

الحل المثالي

٣ - المثالية:

المثالية كفلسفة تعني أولوية الفكر على الوجود المادي. والمثالية كمنهج تعني اسناد ما يقع في الوجود الموضوعي، المادي، والإنساني، والاجتماعي الى « فكرة » مجردة، مسلم بها بدون أن تكون ثابتة بالتجربة والاختبار. ومن المهم ان نلاحظ انها « فكرة » مجردة حتى لا تختلط في اذهاننا بالذكاء الإنساني، أو مقدرة الإنسان على التفكير والوعي، التي هي خاصية موضوعية ثابتة بالتجربة والإختبار. ولكل مثالي فكرة يؤمن بها. ونحن نستعمل كلمة « يؤمن » هنا للدلالة على ان وصول المثالي الى الاقتناع بصحة فكرته لم يكن عن طريق البحث العلمي بل عن طريق التأمل او الإلهام او الإفتراض.. الى آخر مصادر المعرفة التي لا تخضع لضوابط علمية نستطيع ان نتحقق بها مما اذا كانت « الفكرة » صحيحة او غير صحيحة. ففي عصر الإقطاع الأوروبي مثلاً كانت نظم الحكم والنظم الاجتماعية قائمة على اساس « فكرة » ان البابا، او الملك يمثل ارادة الله في الارض. فكرة التمثيل هذه فكرة مثالية لاننا لو اردنا ان نتحقق من صحتها لنعرف ما اذا كانت واقعية ام لا، لا نستطيع. فاما ان نؤمن بها او لا نؤمن. ولكن المثالية ليست مقصورة على الافكار الميتافيزيقية. بل قد تكون مثالية اجتماعية. فمثلاً، عندما نقول « ان الانسان خيّر بطبعه » او « ان الانسان

شرير بطبعه » نكون ايضاً مثاليين لاننا لا نستطيع ان نثبت علمياً ان الانسان خير أو شرير بطبعه نحن نعرف ونستطيع ان نثبت بالملاحظة والتجربة والاختبار ان الانسان وحده من المادة والذكاء، ونستطيع ان نعرف ما هو الخير وما هو الشر في مجتمع معين في مرحلة تاريخية معينة، كل هذا يقع في نطاق البحث العلمي. ولكن عندما نقول ان الانسان خيّر او شرير بطبعه نعبر بذلك عن عدة افكار مثالية. منها ان للخير او للشر مفهوماً مجرداً عن الحياة الاجتماعية. ومنها ان الانسان، بصرف النظر عن ظروفه الاجتماعية، يكون خيراً او شريراً. ومنها ان في هذا الانسان قوة، لا نعرف ماهيتها، تدفعه الى ان يكون خيّراً او شريراً. ولو اردنا ان نتحقق من صحة كل هذه الافكار لما استطعنا. فهي افكار مفترضة بدون دليل.

من اين جاءت تلك الافكار؟ من نقص المعرفة العلمية. عندما لا نستطيع ان نفسر ما يقع في الواقع الموضوعي نفترض ان ثمة مؤثراً قد احدثه. ثم نصوغ هذا الفرض في فكرة نسلم بصحتها أو نفترض انها صحيحة. ونبدأ على هذا الفرض في ترتيب نتائج معينة وتحديد مواقف من الواقع. ونكون بذلك مثاليين.

تكفي هذه الخلاصة المختصرة - جداً - للمثالية، لنقول ان ثمة حلولاً مثالية كثيرة لمشكلة الشرعية. وقد عرفنا من قبل ان مناط الشرعية او سيادة القانون هي ملاءمة النظام القانوني لتحقيق غاية اجتماعية. واننا عندما نحدد هذه الغاية نكون قد عرفنا مقياس الشرعية. وعليه نقول ان الحلول المثالية لمشكلة الشرعية، أو « سيادة القانون » تشترك - بالرغم من تناقضها - في انها تحدد الغاية الاجتماعية من القانون تحديداً مثالياً. نفترض فرضاً فكرياً مجرداً « ثم نبني عليه ما يجب ان يهدف النظام القانوني الى تحقيقه في المجتمع. ثم إذا وجدت ان هناك قانوناً لا يتفق مع الفرض تشكو من ان الشرعية غير متحققة، وان « سيادة القانون » غائبة وطبيعي ان

تقييم الموقف كله يتوقف على معرفة ما اذا كان الفرض الاساسي صحيحاً او غير صحيح.

وأول حل مثالي لمشكلة الشرعية أو « سيادة القانون » هو الحل الليبرالي.

٤ - الشرعية الليبرالية:

تنطلق الفلسفة الليبرالية من المقولة التي لا خلاف عليها بين المذاهب « الإنسان كائن اجتماعي ». والفهم الدارج لمدلول الليبرالية هو الذي يبرر هذه الملاحظة. اذ كثيراً ما يدور الحديث عن الليبرالية كما لو كانت فلسفة خاصة بالإنسان الفرد معزولاً عن المجتمع، وهو غير صحيح. وإلا لما كان ثمة وجه للحديث عن الحل الليبرالي لمشكلة الشرعية، التي هي مشكلة اجتماعية. كل ما في الأمر أن الليبرالية تتضمن فهماً خاصاً لعلاقة الفرد بالمجتمع، تلك العلاقة التي يجسدها النظام القانوني. وهذا الفهم الخاص يقدم حلاً ليبرالياً خاصاً لمشكلة الشرعية أو « سيادة القانون » حلاً قائماً على فكرة ان ثمة قواعد تقود خطأ الأفراد في المجتمع، ثابتة وخالدة، تؤدي تلقائياً الى تحقيق الصالح الاجتماعي من خلال محاولة كل فرد تحقيق صالحه الشخصي، ويستمد منها الإنسان حقوقاً عادلة بطبيعتها. تلك القواعد هي ما يسمى « بالقانون الطبيعي ».

وبدأ الفكر الليبرالي من تقرير ان المجتمع ظاهرة لم توجد نتيجة اكراه، بل انبثقت انبثاقاً حراً من الطبيعة الإنسانية كاستجابة « لغريزة » حب الاجتماع. هذه الغريزة الاجتماعية الاصلية الأصيلة في الانسان لقنت الانسان قواعد اساسية للحياة في المجتمع. هذه القواعد هي « القانون الطبيعي »(١). فالقانون الاساسي، طبقاً للفلسفة الليبرالية هو قانون طبيعي بذات القدر ولذات السبب الذي

---

(١) Emile Mireaux, Philosophie du Librelisme, op. cit, p. 10,11.

نقول به ان المجتمع وجود طبيعي. ويمكن على هذا القول بأن المجتمعات الانسانية وجدت وما تزال موجودة استجابة لقواعد خالدة في الضمير الانساني. كما يمكن القول بأن تلك القواعد الخالدة قواعد اجتماعية. ويكون القولان صحيحين. لأن القانون الطبيعي والمجتمع الطبيعي ليسا الا تعبيرين، الأول في الضمير الإنساني، والثاني في الوجود الاجتماعي، عن قانون سام هو قانون الحياة[١]. وهكذا قبل ان يكون المجتمع منظماً بقواعد قانون وضعية يوجد نظام قانوني للمجتمع يجسد حقيقته على افضل وجه في الحرية وبالحريـة[٢]. والقانون الوضعي ذاتـه ليس الا ترجمة للقانون الطبيعي، وتؤدي غايتها بقدر ما تكون متفقة مع الاصل الذي تترجمه.

ذلك لأن القوانين هي قواعد مشتركة في المجتمع. انها تحدد شروط (تبادل الخدمات) بين المجتمع من ناحية وبين الدولة من ناحية اخرى. فتقدم الدولة الى المجتمع الاستقرار الداخلي القائم على العدل، والامن الخارجي، ثم اخيراً ادارة المصالح المشتركة ادارة رشيدة. اما المجتمع فيقدم الى الدولة، من ناحيته، الوسائل المادية والقانونية اللازمة لاداء مهمتها. فالقوانين اذن ليست الا تعبيراً عن تلك القاعدة الاساسية التي ارساها القانون الطبيعي للمجتمع. وهي وان لم تكن مكتوبة الا انها قائمة في ضمائر الافراد[٣]. فاذا اردنا ان نعرف كيف يتم هذا التعبير في صياغة ارقى انواع القوانين وهي القوانين الاساسية (الدساتير)، فيكفي ان ننظر الى الموضوع الذي يطرح على المشرعين عند وضعهم الدستور. انه موضوع مزدوج. يتمثل في اقامة سلطة في الدولة، أي حكومة، تكون لها حرية التصرف، والاستقلال، والسلطة اللازمة لتؤدي وظائفها المبررة

---

(١) Emile Mireaux, Phlilosophie du Librelisme, op. cit., p. 10,11.

(٢) Emile Mireaux, Philosophie du Librelisme, op. cit., p. 10,11

(٣) Emile Mireaux, op. cit., p. 125.

لوجودها. ويتمثل من ناحية اخرى في ان يضمن الناس في المجتمع أن تلك الوظائف ستؤدي فعلاً وعلى افضل وجه ثم الا تستغل الحكومة السلطات والوسائل المادية والقانونية التي وضعت تحت تصرفها. وواضح أن ثمة تناقضاً بين الامرين. إذ يقتضي أولهما اقامة سلطة قادرة على المبادرة والعمل ويقتضي الثاني معارضة تلك المقدرة بقوة أو قوى تستطيع متابعتها ومراقبتها، وايقاف نشاطها اذا لزم الامر. وعندما يطرح هذا الموضوع المزدوج المتناقض على المناقشة بصدد وضع الدستور لا يكون الامر ابتكاراً لقواعد وضعية ولكن محاولة لترجمة العلاقة الطبيعية بين الحاكم والمحكوم كما هي مستقرة في ضمائر المشرعين، الذين تعلموها من القانون الطبيعي[١].

وقد عرفنا أن تلك العلاقة الطبيعية هي الحرية بالحرية.

ذلك هو الاساس الليبرالي لحل مشكلة الشرعية: وجود قواعد قانونية طبيعية مستقرة في ضمائر الناس ومتفقة مع الطبيعة الاجتماعية للانسان، تؤدي بالإنسان تلقائياً، وبدون حاجة الى تدخل الى افضل العلاقات الاجتماعية. وعلى هذا تكون وظيفة النظام القانوني في المجتمع هي حماية المجتمع من الخطر الخارجي، واستقرار الامن الداخلي، تاركاً للقانون الطبيعي أن يؤدي غايته الطبيعية. وهو يؤديها على أفضل وجه كلما توافرت للناس الحرية في ان يفعلوا ما يريدون بدون تدخل، فاذا تجاوز القانون الوضعي حدوده وتدخل في حرية الناس في المجتمع فانه يكون مناقضاً للقانون الطبيعي ويصبح غير مشروع.

ويترجم ايسمان الليبرالية الى لغة القانون فيقول: «ان السلطة العامة لا توجد الا من اجل مصالح الافراد الذين يتكون منهم المجتمع. ولا يمكن ان يكون تصرفها مشروعاً الا في حدود احترام

---

(١) Emile Mireaux, op. cit., p. 130.

رأي وحقوق الافراد »[١]. و « ان الفرد هو مصدر كل قانون لأنه وحده هو الحقيقي والحر والمسؤول. ولا شك في أن المجتمعات الإنسانية والسياسية أشكال طبيعية ولازمة وهي تتطور طبقاً لقوانين لها قدر من الحتمية. فاذا كانت تلك القوانين موجودة، أو امكن الذكاء الانساني معرفة حركتها واتجاهها فعلى الحرية والإرادة الإنسانية أن تتسق معها وتلائم بينها وبين فعاليتها. ولكن هذا لا يعني أن المجتمعات السياسية حقيقة ذات حقوق خاصة بها »[٢]. و (ان للفرد حقوقاً أسبق وأسمى من حقوق الدولة)[٣]. و « ان الحقوق الفردية ذات سمة مشتركة، هي انها تحد من حقوق الدولة ولكنها لا تفرض على الدولة أي عمل ايجابي، ولا تطلب منها أية خدمة للمواطنين »[٤].

ما هي هذه الحقوق الفردية التي لا يجوز للنظام القانوني ان يمسها؟

نعتقد ان الإجابة على هذا السؤال غير ذات قيمة. أولاً: لأن تلك الحقوق التي عرفت باسم (حقوق الانسان)، والتي تتكرر فيها كثيراً كلمة الحرية لا ينكرها احد. وثانياً: لأن كل دساتير العالم توردها جملة في نصوصها مع اختلاف دول العالم فيما تتمتع به تصرفات الدولة فيها من شرعية أو استبداد. ومعنى هذا ان مجرد سردها لا يعني شيئاً.

انما الذي يعني الكثير ويفرق بين المواقف من مشكلة الشرعية أو « سيادة القانون » هو فهم تلك الحريات؟ ماذا تعني؟.. ما هو مضمونها؟ وهنا ينكشف خطأ الحل الليبرالي لمشكلة الشرعية. ذلك لأن الليبرالية، كما رأينا تعني بالشرعية وقوف النظام القانوني سلبياً

---

(١) Adhémar Esmein, «Elements de Droit Constitutionnel», p. 24.

(٢) Adhémar Esmein, op. cit., p. 480.

(٣) Adhémar Esmein, op. cit., p. 239.

(٤) Adhémar Esmein, op. cit., p. 286.

من الحريات الفردية، اتكالاً على ان ثمة قانوناً طبيعياً ينظم تلك الحريات ويحملها على ان تؤدي وظيفتها الاجتماعية تلقائياً. فبالحرية تتحقق الحرية. « وطبيعي » ان الاشارة إلى وجود مثل هذا القانون الطبيعي لا تكفي للاتكال على فعاليته التلقائية بل لا بد من معرفته. فمعرفة هذا القانون الذي يقود خطى الناس تلقائياً لازمة حتى يمكن ان نتحقق من انه سيؤدي فعلاً إلى تحقيق الحرية بالحرية. وهذا ما لم تكشفه الفلسفة الليبرالية. وقد أدى هذا إلى ان اختار كل ليبرالي ما اعتقد انه القانون الطبيعي، وطبقه، فاذا بالنتائج تتراوح ما بين فوضوية برودون حتى الملكية المستبدة على يد هوبز.

روسو بدأ من فرض ان الانسان خيّر وان القانون الطبيعي الذي يقود خطاه هو التعاون مع غيره في سبيل تكامل مقدرة الجماعة على الحفاظ على أنفسهم. وأقام على هذا الاساس الليبرالي نظريته في « العقد الاجتماعي » حيث يكون المجتمع ناتج اتفاق بين المواطنين، ويكون الشعب هو مصدر السلطة، وتكون السيادة للأمة، ويكون القانون مشروعاً في حدود ذلك القدر من الحرية الذي تنازل عنه كل واحد في المجتمع من اجل الصالح المشترك، ثم يبقى كل واحد حراً فيما يتجاوز هذا، ويكون المساس به هنا غير مشروع. وكل النظم السياسية التي يقال لها « ديموقراطيات » منذ القرن السابع عشر حتى الآن قائمة على هذا الاساس: ان مصلحة الجماعة تتحقق تلقائياً عن طريق محاولة كل واحد ان يحقق مصالحه الخاصة ولو صح ان الانسان خيّر بطبيعته وان الرغبة في التعاون مع غيره هي القانون الطبيعي الذي يضبط سلوكه لصح البناء الفكري والنظام القانوني القائم على هذا الفرض - فهل هو صحيح؟.

ان هوبز كما يذكر مؤلف « فلسفة الليبرالية »[1] يرى غير هذا. وبالتالي ينتهي إلى نتائج مناقضة تماماً لما قاله روسو. هوبز يرى ان

---

(1) Emile Mireaux, op. cit. p. 38.

القانون الطبيعي الذي يقود خطى الناس ويضبط سلوكهم هو شهوة الناس إلى السلطة. ويقرر أن هناك اتجاهاً عاماً لدى كل بني البشر للبحث عن السلطة بحثاً لا يتوقف إلا بالموت. لا لأن كل انسان يتطلع إلى دور في الحياة اكبر مما بلغه فقط، ولا لأنه لا يقنع بما وصل اليه فحسب، بل لأنه لا يستطيع ان يحافظ على ما يملكه فعلاً من سلطة ووسائل المعيشة إلا باستعمال سلطة اكبر ووسائل اكثر. ولما كانت الطبيعة قد ساوت بين الناس في الخصائص الجسمية والروحية الى حد كبير فلا أحد يقبل ان يتنازل طواعية عن أمل الحصول على المزيد. وهكذا تصبح شهوة السلطة والتفوق مصدراً دائماً للمنافسة والعداء. ويضيف هوبز - في حزم - ان القانون الطبيعي ليس إلا حرية كل انسان في استعمال قوته كما يريد. حتى مونتسكيو لاحظ، كما يقول بول استيد: « ان الخبرة الخالدة تدل على ان كل انسان يتولى سلطة ينزع إلى استغلالها ويذهب في هذا الى ان يجد من يوقفه عند حده. فلا مفر، بحكم « طبيعة » الاشياء، من ان تحد السلطة من السلطة حتى لا يستغل أحد سلطته »[1].

وقد أقام هوبز على هذا القانون الطبيعي كما رآه نظرية كاملة في الدولة، والسلطة، والحرية، والشرعية، خلاصتها ان خوف الناس من بعضهم قد وضعهم أمام خيار لا مفر منه: إما ان يقضي كل واحد منهم حياته في الدفاع عن نفسه واما ان يعيشوا معاً في سلام. فاختاروا السلام. لأنهم وان لم يكونوا خيرين إلا انهم عقلاء. وهكذا تنازلوا عن حقوقهم في الدفاع عن انفسهم إلى شخص جديد اجتمعت له كل الحقوق الفردية. فقامت الدولة، « ذلك الاله الذي ندين له بالحماية والسلام »... فالدولة هي خالقة المجتمع وقبل الدولة لم يكن هناك مجتمع. وفي الدولة لا يمكن ان يحتفظ احد ولو ببعض حقوقه

---

(١) Paul Bastid, (Les Equilibres Constitutionnel) P. 16.

لأن هذا البعض يعني العودة إلى بعض الصراع الذي انتهى بقيام الدولة. ومن باب أولى لا يمكن ان يرجع أحد في حقوقه التي تنازل عنها للدولة. وهكذا ليس من حق أحد ان يتحدى الدولة، الممثلة في رئيسها فهو لا يخضع لقاض لأنه الحكم الوحيد فيما هو لازم لسلامة رعاياه. ومن حقه المطلق ان يضع القوانين وان يعين القضاة وان يقر السلام أو يعلن الحرب، وان يختار مستشاريه ووزراءه وان يكافئهم أو يعاقبهم كما يشاء[1].

فأيهما اكثر صدقاً في معرفة القانون الطبيعي، روسو أم هوبز؟..

ان الليبراليين يقولون ان هوبز هو الخاطىء. لماذا؟ لماذا يكون هوبز فيلسوف الاستبداد هو الخاطىء وليس روسو فيلسوف الليبرالية.

ان الاجابة لا يمكن ان تستند الى ان افكار روسو تعجبنا أكثر من افكار هوبز. أو لأن افكار روسو تؤيد مبدأ الشرعية وسيادة القانون بينما افكار هوبز تبرر الاستبداد وتلغي الديموقراطية. إذ ان هذه الاجابة ستثير سؤالاً آخر هو: لماذا تعجبنا « سيادة القانون » كما قال بها روسو ولا يعجبنا الاستبداد كما قال به هوبز؟ فان قيل لأن هذا هو حكم القانون الطبيعي المستقر في ضمائرنا يمكن ان يقال ان هذا غير صحيح لأن القانون الطبيعي هو ما قاله هوبز. ثم لا تنتهي الاسئلة أو الاجوبة إلى شيء.

وهذا « طبيعي » لأن الليبرالية عندما تستند الى القانون الطبيعي غاية اجتماعية هي تحقيق الصالح العام من خلال النشاط الفردي تواجهنا بمقولة ميتافيزيقية غير ثابتة وغير قابلة للاثبات. وتحمل كل النظريات الليبرالية، في الدولة، وفي الحرية، وفي الديموقراطية، وفي الشرعية تلك الجرثومة الميتافيزيقية. لأنها كلها قائمة على ذات الأساس: غائية القانون الطبيعي. ولو ثبت في أي

---

(١) Emile Mireaux, op. cit., p. 59.

مجال من النشاط الليبرالي ان المصلحة العامة لا تتحقق تلقائياً من خلال محاولة كل فرد تحقيق مصلحته، لما كانت الليبرالية خاطئة في هذا المجال وحده. ولكن لانهارت الليبرالية فلسفة ونظريات وافكاراً ومواقف، لأن الممارسة تكون قد كشفت عدم صحة اساسها الفكري.

فهل صدقت الليبرالية في الممارسة؟ نعني هل صدقت مع نفسها فتحقق في الواقع ما وعدت الناس به؟.

لقد تفنن مفكرو الليبرالية في ابتكار النظم الدستورية في محاولة استمرت قروناً وكانت غايتها ترجمة العلاقات الطبيعية في المجتمع الى نظام قانوني حفاظاً على الشرعية. أي - بمنطق الليبرالية - لمنع تدخل الدولة في الحرية الفردية. وكان اهم ما ابتكروه هي نظرية فصل السلطات حتى تكون ثمة رقابة متبادلة بين الذين يضعون القوانين (السلطة التشريعية) والذين يطبقونها (السلطة القضائية) والذين ينفذونها (السلطة التنفيذية). أو حتى تحد السلطة من السلطة كما قال مونتسكيو، وكان كل ذلك رائعاً في الكتب النظرية، أما الحقيقة فقد فطن اليها كاريه دي مالبرج منذ البداية فقال: «انه من المؤكد ان فصل السلطات لا يعني انه لا توجد بين السلطات الدستورية المنفصلة سلطة أعلى من السلطات الأخرى. لا لأنها تجمع في يدها كل السلطات وهو ما يسمح لها بان تفعل ما تشاء، ولكن لأنها تمتلك قوة متفوقة ولو بالقدر الذي لا يسمح لأي أمر هام في الدولة بأن يقع بدون ارادتها»[١].

غير أن أكثر ما طرحه الفكر الليبرالي جدية لضمان الشرعية وسيادة القانون هو (سيادة الشعب) فما دام مقياس الشرعية هو غاية اجتماعية محددة من قبل بحكم القانون الطبيعي المستقر في ضمائر الناس، فان الامر كله يصبح متوقفاً على معرفة هذه الغاية

---

(١) Caré de Malberg, (Contribution à la Theorie Générale de l'Etat), t. 2p. 58.

الاجتماعية. وأفضل وسيلة لهذا ان نترك للناس ان يقولوا ماذا يريدون من النظام القانوني (الاستفتاء). فاذا كانوا من الكثرة بحيث لا يستطيع كل واحد منهم ان يقول ما يريد في شأن القانون، فليختاروا من بينهم من يتحدث باسمهم ويعبر عن ارادتهم (النظام النيابي). وعندما يختلفون لا يكون ثمة طريقة الا ان يؤخذ برأي الاغلبية فنسند الى الاغلبية مهمة وضع القانون حتى يأتي متفقاً مع الغاية الاجتماعية التي يريدونها. على ان يكون للأقلية دائماً الحق في ابداء رأيها ومحاولة اقناع الاغلبية به (حق المعارضة). وحتى نضمن ان يظل القانون متفقاً مع الغاية الاجتماعية فينبغي اعادة النظر في تحديد الغاية الاجتماعية التي يجب ان يستهدفها التشريع من حين الى حين (الانتخاب الدوري). ولما كان الشعب هو الذي حدد غايته من خلال ممثليه فان للأغلبية ان تترجم هذه الغاية في نظام قانوني ويصبح الممثلون هم (الهيئة التشريعية). ولضمان ان تبقى للشعب ممثلا في النائبين عنه سلطة مراقبة نفاذ الإرادة الشعبية، فانه هو الذي يتولى عن طريق الاغلبية وبواسطة ممثليه اختيار الحكومة (السلطة التنفيذية) التي تكون مسؤولة امام هؤلاء الممثلين (النظام البرلماني). ثم تقوم بجوار هذا سلطة اخرى محايدة يحتكم اليها في تطبيق القانون (السلطة القضائية). وبهذا تكتمل الضمانات الديموقراطية لشرعية القانون. أي يكتمل ضمان ان يأتي القانون الوضعي متفقاً مع الغاية الاجتماعية التي اختارها الشعب. وزيادة في الضمان ينبغي ان يتم كل هذا على وجه علني وتحت رقابة الشعب نفسه. وذلك باطلاق حرية الرأي والاجتماع، والنقد، وتشكيل الجمعيات والاحزاب، والصحافة ومنع تعرض الناس في نشاطهم هذا (رقابة الرأي العام) لأي عسف او اكراه، فلا يقبض على احد بدون جريمة، ولا جريمة الا بنص، ولا نص يؤثر الا فيما يتلو صدوره من افعال (مبدأ عدم رجعية القوانين).. الخ.

هذه هي خلاصة الديموقراطية كما هي مطروحة في الفكر الليبرالي

ولا شك في انها من الناحية « الفنية » تقدم ضمانات قوية للشرعية و « سيادة القانون » وكثيراً ما يتسرع البعض في نقدها من حيث « الكفاءة » في تحقيق تلك الضمانات. فلا يلبث هذا النقد ان يفقد قيمته، عندما يعترف الليبراليون بما فيها من قصور « عملي » ويقولون ان الممارسة ومراعاة الظروف الخاصة بكل مجتمع كفيلان باكمال ما فيها من نقص او تصحيح ما فيها من قصور. والواقع ان الديموقراطية الليبرالية غير مقصورة على نموذج واحد، من الاستفتاء، او الانتخاب، او مسؤولية الحكومة، او الرقابة الدستورية، او القضائية. هناك الاستفتاء الشعبي (الريفرندم) المباشر، وهناك الاستفتاء على درجة او على درجتين، وهناك النظام البرلماني او الرئاسي كشكلين من النظام النيابي، وهناك حكومة الاغلبية، او الحكومات الائتلافية، وسلطات رئيس الدولة في الاعتراض على القوانين، وحل البرلمان واعادة الانتخاب.. الخ.

لا وجه اذن لنقد الديموقراطية الليبرالية من حيث هي نظام « فني » لضمان الشرعية أو « سيادة القانون » أي من حيث هي نظام ديموقراطي. ولكننا، لو بحثنا على مستوى أعمق من الشكل، فقد يتبين أن العيب كامن في أن ذلك النظام الديموقراطي هو نظام « ليبرالي ». وبالتالي فان الديموقراطية قد تكون صالحة لو طهرت من الليبرالية.

ذلك لان كل الديموقراطية الليبرالية قائمة على اساس ان « الناس في الاستفتاء سيختارون الغاية الاجتماعية التي يريدونها ». ونحن لا يمكن ان نقبل الاستعلاء على الناس في مجتمعهم واتهامهم بالجهل او الانحراف او عدم الجدية.. الخ. ولكننا نريد فقط ان نبحث عن ذلك الضمان الأساسي في الديموقراطية. وهو ان ما عبر عنه الناس في الاستفتاء هو فعلاً ما يريدونه حتى لو كنا نرى من موقف فردي، أو من موقف الأقلية، انهم أخطأوا في معرفة ما هو مفيد لهم. الاحتكام الى الناس أملاً لا يمكن أن يرفضه الا مستبد. ولكن قمة الاستبداد

هي أن نحول دون أن يختار الناس .ما يريدونه فعلاً. وذلك بأن نتجاهل المؤثرات التي تضطرهم الى ان يقولوا - في الاستفتاء - غير ما يريدون.

ان اي ديموقراطي لا يمكن ان يرفض هذا حتى ولو كان ليبرالياً، وإلا فضح نفسه.

وعندما نقبل هذا نطرح السؤال: هل التبعية الاقتصادية، عندما يكون رزق الناخب، ولقمة عيشه متوقفين على «رضا» المرشح، أو أعوانه أو حزبه، هل هذه التبعية تحول دون ان يكون رأي الناخب معبراً عما يريده فعلاً أم لا. هل استعمال المقدرة الاقتصادية لإلحاق الناس بهذه التبعية وتجهيزهم فكرياً، ونفسياً، واجتماعياً، ولو بالابقاء عليهم جهلة يحول دون أن تكون آراؤهم معبرة عما يريدونه فعلاً ام لا.

نحن نقول انهـا تحول، وبالتـالي يكون التحرر من القهر الاقتصادي شرطاً أولياً وضماناً لا يمكن التنازل عنه لحرية الاستفتاء والانتخاب والتمثيل.. ولقيام الديموقراطية، وفي النهاية لتأتي القوانين معبرة فعلا عن الغاية الاجتماعية التي يريدها الناس اي لتوافر الشرعية و «سيادة القانون». أما الليبرالي فيقول لا. ان هذا غير لازم. اولاً: لأن العدالة المستقرة في ضمائر الناس بحكم القانون الطبيعي ستقودهم حتى في الاستفتاء الى الرأي العادل. وثانياً: لأن المسألة ليست مسألة افراد، بل العبرة بالغاية الاجتماعية التي هي مقياس الشرعية. وبحكم القانون الطبيعي تتحقق الغاية الاجتماعية من خلال محاولة كل شخص تحقيق مصلحته. فبصرف النظر عن الخطأ او الجهل في المواقف الفردية سينتهي الأمر الى الحل الصحيح اجتماعياً.

نحتكم اذن الى الممارسة حتى نقطع الحوار النظري.

ونحتكم الى الممارسة الليبرالية ذاتها - وهذا مهم لبيان الاخطاء

الفكرية - لا نحاكم افكار الآخرين بأفكارنا، ولكن ننظر في الممارسة لنرى هل صدقت تلك الافكار فيما وعدت به. ولقد وعدت الليبرالية بأن المصلحة الاجتماعية تتحقق تلقائياً، وبحكم القانون الطبيعي من خلال محاولة كل فرد تحقيق مصلحته الخاصة.. فهل صدقت؟.

لا..

بل كذبتها الممارسة على وجه لا ينكره الليبراليون في مجال آخر غير المجال الديموقراطي وان كانوا يتحاشون الإشارة اليه عندحديثهم عن الشرعية و (سيادة القانون). ذلك هو المجال الاقتصادي.

ذلك. لأن (القانون الطبيعي) ليس سوى الاساس الفكري الذي قامت عليه النظرية الرأسمالية. وأغلب ما قدمه الاشتراكيون من دراسات وما قاموا به من أبحاث كان منصباً في الاساس على كشف الخطأ في الفلسفة الليبرالية، يحركهم في هذا ما لمسوه من الواقع الاجتماعي في أوروبا الغربية في القرن التاسع عشر، من فشل النظام الرأسمالي في أن يحقق مصلحة المجتمع كله من خلال محاولة كل فرد تحقيق مصالحه الخاصة. فقد كان (القانون الطبيعي) الأساسي في الاقتصاد هو (قانون المنافسة الحرة). وعلم الاقتصاد الرأسمالي كله عبارة عن بيانات تفصيلية لفعالية هذا القانون الطبيعي في توزيع رؤوس الأموال والعمل على افضل مصادر الإنتاج، وتحديد أسعار التكلفة. والأجور. والاثمان تلقائياً على أفضل ما يكون بالنسبة الى المجتمع. غير أنه لم ينته القرن التاسع عشر إلا وكانت المنافسة الحرة قد قضت على قانون المنافسة الحرة واصبح النظام الرأسمالي احتكاريا او يتجه بقوة نحو الاحتكار. وكان قانون المنافسة في سوق العمل قد اودى بحياة العمال الى الحضيض. وكشفت الممارسة عن ان ترك كل واحد يفعل ما يشاء يؤدي الى ان كثيراً من الناس لا يستطيعون ان يفعلوا شيئاً. أو بلغة الليبراليين ان الحرية لا

تتحقق بالحرية. ليس معنى هذا ان الناس يتجمدون او يقفون سلبيين بل معناه ان النشاط الظاهر للناس لا يعبر عما يريدونه فعلاً. وقوفهم في طوابير الاستفتاء لا يعني عنايتهم بنتائجه وانما ثمن ما دفع لهم، او اتقاء البطش بهم. وما يبدونه من آراء ليس تعبيراً عن حقيقة نواياهم. بل مداراة للقوى القادرة على عقابهم، او نفاقاً للقوى التي بيدها ارزاقهم. وما يثيرونه من مناقشات في المجالس التشريعية، او ما يصوغونه من قوانين، ليس ترجمة لما يريده الشعب ولكن مشاركة في السلطة وتطلعاً الى مزيد من المشاركة، أو حتى الى الاستيلاء عليها، ليحافظ ممثلو الشعب على اوضاعهم الاجتماعية او الاقتصادية التي رشحتهم لتمثيل الشعب. اما الصحافة فتجارة. واما رقابة الرأي العام فوهم... كل هذا يدور في نظام محكم من الديموقراطية ولكن واقع في قبضة القوى الاقتصادية التي تسمح لها الليبرالية ان تستولي على الدولة ان استطاعت. وهي مستطيعة دائماً بحكم تحول الاقتصاد الرأسمالي الى اقتصاد احتكاري، وبحكم «عدم التدخل» لحماية الافراد من القهر الاقتصادي الذي يمارسه الرأسماليون. هكذا اثبتت الممارسة فاصبح تدخل الدولة في النشاط الفردي - لتصحيح ما افسده القانون الطبيعي - ضرورة مسلمة في كل المجتمعات الرأسمالية ومن اغلب مفكري الليبرالية. ويزداد نطاق هذا التدخل يوما بعد يوم، ويمتدّ من مجال الى مجال. واضمحلت حتى انتهت، او كادت ان تنتهي، احزاب «الاحرار» التي كادت يوماً ان تكون «دولية» وكانت تقيم من انفسها حراسة جماهيرية للقانون الطبيعي ضد تدخل الدولة. ومهما يكن اليوم من خلاف بين الرأسماليين أو بين مفكري الليبرالية حول مدى تدخل الدولة او مجاله فان القانون الطبيعي قد سقط.

نقول سقط ولم نقل قد أصابه تعديل أو اضيف اليه شيء وظل باقياً. لان مجرد قبول تدخل الدولة لتحقيق الصالح العام في المجتمع يعني ان ذلك الصالح العام لا يتحقق تلقائياً وطبيعياً بدون تدخل،

وهي مغادرة كاملة لفلسفة الليبرالية. ومن هنا لا يكون مقبولاً ان ندعو الدولة الى التدخل، أو ان نقبل هذا التدخل، ثم نظل رافعين اعلام الحريات الليبرالية، أو نحتج عليها بسيادة القانون، وبالشرعية، كما تعلمناها في مدرسة الليبراليين... وهذا هو ما لا يفطن اليهالليبراليون وهم يباركون تدخل الدولة في تحديد النسل، وفي تقييد الطلاق، وفي عدم سماع بعض دعاوى الزوجية مثلاً. ثم يتمسكون بالحرية العائلية، أو وهم ينافقون الدولة فيباركون تدخلها في الانتاج، وتملكها أدواته، ومنعها الاستغلال ثم يتمسكون بحرية التملك، ويحتجون في كل هذا بالمنطق الليبرالي: ان للانسان حقوقاً مستمدة من ادميته، ويفهمون الشرعية و « سيادة القانون » بانها التزام الدولة بألا تمس تلك الحقوق في حين ان مجرد قبولهم « مبدأ » التدخل هو اقرار بسقوط مبدأ « القانون الطبيعي ». ان هذا لا يعني ان ليس للانسان حقوق لا يجوز للدولة ان تمسها. وان المساس بها ولو بمقتضى قانون صحيح دستورياً. يكون غير مشروع، ولكن يعني اننا يجب ان نبحث عن مصدر تلك الحقوق في المجتمع ذاته وليس بعيداً عنه في فكرة ميتافيزيقية مستقرة في ضمائر البشر يقال لها القانون الطبيعي. يجب ألا نبحث عن « حقوق أو حريات طبيعية » بل ان نبحث عن « الحقوق والحريات الاجتماعية ». والواقع ان الحقوق والحريات الليبرالية لم تكن إلا حقوقا وحريات شكلية يتوقف مضمونها على مقدرة كل واحد في ان يستحوذ على ما يعطيها مضموناً. وفي ظل الديموقراطية الليبرالية يتساوى الناس على صفحات الدساتير في الحقوق والحريات ولكنها تبقى بالنسبة الى الاغلبية الساحقة منهم غير ذات مضمون. حقوقا وحريات فارغة ومعطلة ومن المهم جدا ان ننتبه إلى هذا. ليس العيب في الحقوق والحريات بل العيب في الفهم الليبرالي لهذه الحقوق والحريات إذ الليبرالية هي التي تحول دون ان تكون للحقوق أو الحريات مضامين فعلية. كذلك ليس العيب في الديموقراطية بل العيب في الفهم

الليبرالي للديموقراطية، لأن الليبرالية هي التي تحول دون ان تؤدي الديموقراطية دورها كضمان «لسيادة القانون». وليس العيب في الشرعية، ولكن العيب في الفهم الليبرالي للشرعية، لأن الليبرالية تنتهي إلى القناعة بالشرعية الشكلية و «سيادة القانون» الوضعي باسم الحفاظ على الحريات التي كانت هي أيضاً قد حولتها إلى حريات شكلية. وعلى رأي جورج بوردو «ما أهمية ان يكون الانسان حراً في تفكيره إذا كان تعبيره عن هذا الفكر يعرضه للاضطهاد الاجتماعي، وان يكون حراً في رفض شروط العمل إذا وضعه الاقتصادي يرغمه على قبولها وان يكون حراً في التمتع بالحياة إذا كان البحث عن لقمة العيش يستغرق كل حياته، وان يكون حراً في ان ينمي شخصيته بالثقافة واكتشاف العالم المتاح للجميع إذا كانت تنقصه الامكانيات المادية الحيوية؟... ان التناقض بين الحرية التي كان الفلاسفة التقليديون يعرفونها وبين متطلبات الحياة اليومية التي يعيشها الناس يؤدي إلى فضح الخطأ في تلك الحرية المزعوم انها مستقرة في طبيعة الانسان.»[١]

خلاصة هذا كله، ان الليبرالية إذا حددت غاية النظام القانوني في المجتمع (الدولة) بألا يكون له غاية اجتماعية، فهمت الشرعية أو «سيادة القانون» على انها عدم تدخل القانون في الحياة الاجتماعية الا ان يحمي الأفراد من اي تدخل في حياتهم. وكان كل هذا مبرراً بان المصالح المشتركة ستتحقق بحكم «القانون الطبيعي» عن طريق ممارسة الناس لحرياتهم بدون تدخل من الدولة. فلما فشلت فكرياً في اثبات هذا القانون الطبيعي وفشلت في الممارسة في تحقيق وعد تحقيق المصالح المشتركة عن طريق محاولة كل فرد تحقيق مصلحته الخاصة، ثم قبل الليبراليون تحت ضغط الواقع تدخل الدولة في الحياة الاجتماعية، ثبت ان فهمها لمشكلة الشرعية أو «سيادة

---

(١) George Burdeau, (La Democratie), p. 21.

القانون » كان فهماً خاطئاً اصلاً، فلم تستطع ان تقدم لها إلا حلولاً فاشلة.

٥ - الاستبداد المثالي:

لقد عرفنا من قبل كيف استطاع هوبز، من منطلق مثالي ان يقيم نظريته في « الاستبداد ». غير ان هوبز وافكاره مدرسة قديمة وبائدة. او هكذا يمكن ان يقال. لهذا نريد ان نقدم نموذجاً ما يزال قائماً من الاستبداد المثالي، أو نموذجاً يوضح لنا كيف تؤدي المثالية إلى الاستبداد عن طريق أكثر الفلسفات المثالية عمقاً وتأثيراً. تلك هي الفلسفة الهيجلية.

وهيجل فيلسوف الماني ومؤرخ أو باحث محيط بالتاريخ، وصاحب « نظرية الجدلية » التي قفزت بعلم الاجتماع قفزات هائلة لأنها استطاعت ان تفسر لنا قاعدة التطور الصاعد، المتقدم ابداً، الذي لا يعود إلى الوراء. وخلاصة تلك القاعدة انه في نطاق التأثير المتبادل والحركة المستمرة يتم التطور عن طريق التناقض الكامن في « الشيء » نفسه، حيث يؤدي الصراع بين النقيضين الى انبثاق « شيء » جديد متجاوز النقيضين معاً، وان كان هو ذاته يحمل بذور تناقض جديد لن يلبث ان يكون صراعاً يؤدي إلى انبثاق « شيء » جديد، وهكذا في سلسلة من الصعود الدائم. وقد طبق هيجل هذه النظرية « المنهج » على مجالات كثيرة من العلوم منها « القانون »، في دراسة بعنوان « مبادىء فلسفة القانون ».

ينطلق هيجل من فرضية مثالية هي ان ذلك « الشيء » الذي يتطور جدلياً هو الفكر. وان الفكر هو الوجود الأول. أما الاشياء والظواهر فهي تجسيد له. او هي تجسيد الفكر لذاته في الاشياء والظواهر كما قال هذا الفكر ليس فكر الانسان، بل يسمى في الشروح الهيجلية الفكر المطلق، أو العقل المطلق، أو الروح الكلي. والواقع أن هيجل استعمل في التعبير عنه كلمة المانية يمكن أن تعني

الفكر كما يمكن أن تعني الروح. أما تعبير المطلق أو الكلي فهو للدلالة على أنها ليست فكرة في رأس انسان. المهم ان هذا «الفكر» هو الذي يتطور ويحدد غاية التطور الاجتماعي. أو أن الغاية الاجتماعية التي نبحث عنها في هذا الحديث عن الشرعية وسيادة القانون، يحددها «الفكر المطلق» لأنها ليست إلا تجسيداً له. فليكن. كيف تتجسد فعلاً.

تتجسد أولاً في الارادة الحرة ولكن لتتجاوزها بعد ذلك صاعدة الى الدولة. وذلك كما ينقل عنه مؤلف «فلسفة الليبرالية» ان الارادة الحرة لا بد لها اولاً من ان تتجسد في الأشياء حتى لا تبقى مجردة. وهكذا يكون حق ملكية الأشياء أول تجسيد للارادة الحرة. الا ان الارادة الحرة تجسد نفسها في تناقض من حيث هي مجسدة في شيء، فتنزع الى تجاوز هذا الوضع. تجاوز التخصيص في شيء الى ان تكون اشمل من ذلك الشيء. وذلك بأن تتحد مع غيرها من ارادات حرة لأفراد آخرين. فتوجد العائلة، التي تجسد الإرادة الحرة على وجه يتجاوز الملكية ولكنه يضيق بها أيضاً. فتنزع إلى مزيد من الشمول. وهكذا يتكون المجتمع. وبهذه السلسلة من الصمود يصل الإنسان الى تجاوز وجوده المفرد البدائي ليصبح جزءاً من كل... وبذلك تكون المصلحة الفردية قد اندمجت في مصلحة الكل كما يكون الفرد قد اندمج في المجتمع. ويكون هذا تطوراً نامياً للارادة الحرة. ولما كانت الدولة هي الممثل للمجتمع فان ارادة الدولة هي أرقى تمثيل للارادة الفردية. ويكون القانون الذي تعبر به الدولة عن ارادتها فوق كل إرادة فردية لأنه الحرية في أرقى أشكالها. وتكون الدولة هي مصدر كل الحريات.. ولا يكون القانون حدوداً للحريات بل خالق الحريات[1].

واضح أن تلك هي فلسفة الاستبداد، ان كان الاستبداد في

---

(١) Emile Mireaux, op. cit., p. 56 et SS.

حاجة الى فلسفة. لا لأن القانون حد للحرية وليس مصدراً لها، فالواقع أن القانون مصدر وحد في الوقت ذاته. ولا لان الدولة لا تمثل المجتمع، فان الدولة هي المجتمع منظماً قانوناً، ولكن لأن صحة النظرية كلها متوقفة على ما اذا كانت الفرضية الأولى صحيحة أم لا. والفرضية الأولى هي ما يسمى «الفكر المطلق» الذي يحدد الغاية الاجتماعية. ولا تهمنا البحوث الفلسفية التي صاغها هيجل دفاعاً عن هذه الفكرة. الذي يهمنا هو أننا لو أردنا أن نتحقق علمياً بالتجربة والاختبار من وجود الفكر المطلق فلن نجده. انه فرض مثالي نؤمن به او لا نؤمن... هذه المثالية أدى اقحامها على قانون الجدل الصاعد الى ان تصبح الدولة صاحبة الكلمة الأولى والأخيرة فيما يكون عليه النظام الاجتماعي والقانوني. وبما أن القانون الوضعي هو المعبر عن ارادة الدولة فانه يصبح مشروعاً مطلقاً مهما يكن مضمونه.

ولنلاحظ هنا كيف أن المثالية قد أدت بنا من فرضية القانون الطبيعي ومن فرضية الفكر المطلق، كليهما، الى الاحتكام في شأن الشرعية و «سيادة القانون» الى «القانون الوضعي» ذاته. ومؤدى هذا أنها أبقت مشكلة الشرعية بدون حل. لأن المشكلة كما عرفناها من قبل ليست في مخالفة القانون، ولكن في الاستبداد في الناس عن طريق القانون الموضوع لإضفاء شرعية شكلية على الاستبداد.

ويمكننا - بناء على ما تقدم - أن نقول ان فهم الشرعية أو «سيادة القانون» فهماً مثالياً (ليبرالياً أو هيجلياً) لن يؤدي بنا الا الى فهم خاطىء لمشكلة الشرعية و «سيادة القانون». ليبرالي، أو مثالي. أو أن البحث عن الشرعية و «سيادة القانون» بمفهوم مثالي جدلي، لن يؤدي الا الى ضياع مزيد من الجهد والوقت في البحث عن أمر غير موجود ولا يمكن ان يوجد.

ويبقى أن نعرف مدى جدوى البحث عنه في الحل المادي لمشكلة الشرعية في «سيادة القانون».

الحل المادي

٦ - المادية:

المادية كفلسفة تعني أولوية الوجود المادي واستقلاله عن الفكر. والمادية كمنهج للمعرفة تعني اسناد ما يقع في الوجود الموضوعي، الانساني والاجتماعي، الى قوة، أو قوى مادية. وهي تفلت، على هذا الوجه، من أهم أوجه النقد التي توجه إلى المثالية كمنهج وفلسفة. لأنها لا تسند الحركة الاجتماعية الى قوة سابقة على الوجود الاجتماعي او خارجة عنه يستحيل اثباتها عن طريق التجربة والاختبار العلمي. بل هي تنكر وجود مثل هذه القوة وتأخذ الواقع «كما هو» لتبحث في داخله عن قوانين تطوره.

فهي، إذن، عودة الى الواقع الموضوعي بعيداً عن فرضيات الميتافيزيقا المثالية. ولكنها ليست مجرد عودة. إذ ان الواقع الموضوعي الاجتماعي (المجتمع) يتكون من عناصر كثيرة (الطبيعة المادية، ومصادر الانتاج، وقواه، وادواته، والانسان، والجماعة، والفكر، والاخلاق، والدين، والدولة، والقانون.. الخ). وهو واقع تواجهه كل المدارس الفكرية. بمعنى انه لا توجد مدرسة فكرية في علم الاجتماع أو علم القانون تنكر هذا الواقع أو عناصره المتعددة. وانما تختلف المدارس في اختيار ذلك العنصر من الواقع الذي يلعب الدور الاساسي في حركة التطور الاجتماعي. إذ بمجرد ان نعرف ذلك

العنصر القائد وقانون حركته نستطيع ان نتوقع الخطوة التالية لتطوره فنعرف غاية التطور الاجتماعي ذاته. وعندما نعرف غاية التطور الاجتماعي نكون قد اجبنا، أو عرفنا اسس الاجابة، عن السؤال المطروح في هذا الحديث عن الشرعية وسيادة القانون». إذ نكون قد عرفنا الغاية التي يجب على النظام القانوني في المجتمع ان يحققها ليكون مشروعاً. وقد عرفنا من قبل ان تلك الغاية الاجتماعية في المذهب الليبرالي محددة بما يقال له «القانون الطبيعي» الذي يدركه الانسان بفكره السليم، أو بالطبيعة، أو بالفطرة. فعرفنا ان المذهب الليبرالي قائم على اساس ميتافيزيقي (القانون الطبيعي) مثالي (الفكر الانساني). وعرفنا ان تلك الغاية عند هيجل محددة بالعقل المطلق (ميتافيزيقي) الذي يتجسد في الدولة باعتبارها أقرب اشكال الفكر (مثالي) الى ذلك العقل المطلق. ثم عرفنا كيف ان استحالة معرفة ما هو «القانون الطبيعي» وما هو العقل المطلق معرفة علمية قد انتهى بالممارسة المثالية الى ان يكون القانون الوضعي مشروعاً في ذاته، لانعدام اي مقياس للمشروعية خارج عنه.

والمذاهب المادية لا تفعل إلا ما فعلته المذاهب الفكرية الأخرى، انها تواجه الواقع الموضوعي الاجتماعي ايضاً وتختار من بين عناصره المتعددة ما ترى انه العامل الاساسي في حركة التطور الاجتماعي. انما يميزها انها ترى أن القوى المادية في المجتمع هي التي تحدد اتجاه التطور وغايته. المذاهب المادية اذن، مذاهب اجتماعية بالرغم مما يوحي به اسمها. وتلك ملاحظة مهمة. حتى لا نظن ان النظرية، أو النظريات المادية عدمية بالنسبة إلى الانسان. انها لا تنكر وجود الانسان في المجتمع، أو أن المجتمع يتكون من بشر، ولا تجحد مقدرة الناس على الوعي، بل ولا تتجاهل اثر العمل الانساني في الواقع المادي والاجتماعي. كل ما في الأمر انها ترى انه في نطاق التأثير المتبادل بين العناصر المتعددة التي يتكون منها المجتمع تكون

القوى المادية هي العامل الأساسي في تحديد حركة الانسان وافكاره وحركة التطور الاجتماعي واتجاهه وغايته.

٧ - الشرعية الاشتراكية:

وفي المادية مدارس فكرية كثيرة: نخص منها بالحديث هنا اشهرها واكثرها تأثيراً في الفكر الاجتماعي والقانوني، ونعني بها الماركسية. وللماركسية نظرية في «سيادة القانون» درج الحديث عنها تحت عنوان «الشرعية الاشتراكية». وتؤخذ دولة الاتحاد السوفييتي - عادة - نموذجاً لها. وحول الشرعية الاشتراكية و «سيادة القانون» في الاتحاد السوفييتي (كنموذج) حوار كثير، ونقد متبادل بين الماركسيين وفقهاء الليبرالية. ويبدو لنا، مما نعرفه من ذلك الحوار، ان التخصص في علم القانون، وفي القانون الدستوري على وجه خاص، يحول دون كثير من فقهاء الليبرالية وبين دراسة الفلسفة الماركسية، او يحول دون انتباههم الى ان تلك الدراسة لازمة لفهم نظرية الشرعية الاشتراكية. ربما لأن رجل القانون الليبرالي في غير حاجة الى فهم خاص للفلسفة ليكون استاذاً للقانون. في حين أن اي ماركسي، أو غير ماركسي لا يمكن ان يفهم القانون في الاتحاد السوفييتي مثلاً، إذا لم يكن محيطاً احاطة تامة بالماركسية كفلسفة ومنهج ونظرية. وهكذا بينما يوجه رجال القانون الليبراليون نقدهم إلى القشرة الخارجية للنظرية الماركسية في القانون، تكون الحقيقة بعيدة عن مرماهم وكامنة في قلب النظرية الماركسية في الفلسفة. ويكون من العسير فهم الموضوع الذي يدور حوله الحوار أو يتبادل فيه الكتاب نقدهم. مثال هذا ما يقوله جيتزيفتش، وهو ليبرالي قح برغم ما يوحي به اسمه، في كتابه عن «النظرية العامة للدولة السوفييتية» من ان: الذي يفرق بين الدولة السوفييتية وبين دولة القانون، ان القانون بمعناه الصحيح لا يلعب اي دور في الدولة السوفييتية. ان القانون السوفييتي يختلف عن القانون في أوروبا، ليس من حيث مضمونه المادي ولكن، بالدرجة الأولى، من حيث

موقفه من سلطة الدولة. ان المدى النظري للخلاف الواضح بين النظام السوفييتي وبين القانون العام ليس مقصوراً على المضمون المادي للتشريع السوفييتي. ولكن في الدور المختلف من حيث المبدأ الذي يلعبه القانون في واقع اجتماعي لا شيء فيه يحد من سلطة الدولة حتى قانونها الخاص. ومن هنا يستحيل أن توجد الشرعية... لأن أحد العناصر المميزة لدولة القانون هو خضوع المشرعين للقانون. ليس خضوعهم للقانون الوضعي فقط، ولكن خضوعهم ايضاً لقاعدة أسمى من القانون هي التي تحكم الدولة. ان هذا العنصر مرفوض من جانب الفقه السوفييتي، الذي يعارضه كمبدأ اسمى، بمطابقة القانون للغاية الثورية»[١].

واضح من هذا أن السيد جيتزيفتش يشترط لقيام الشرعية وجود قاعدة أسمى من القانون الوضعي يخضع لها المشرعون، ثم يعترف بأن الفقهاء السوفييت يقدمون «الغاية الثورية» كقاعدة أسمى من القانون الوضعي، وما دام الفقهاء السوفييت لا يسلمون له بما يراه فانه يدين النظام السوفييتي كله بعدم الشرعية. والخلاف هنا يرجع الى الفلسفة التي تحدد لكل طرف ما يرى أنه القاعدة الأسمى من القانون. ومؤلف «النظرية العامة للدولة السوفييتية» يجهل، أو يتجاهل، الفلسفة الماركسية. ولو لم يجهلها أو يتجاهلها لعرف أن ما يسميه الفقهاء السوفييت «الغاية الثورية» هو محصلة نظرية أوسع وأعمق من نظرية القانون ذاته. أغرب من هذا أن ينهي الدكتور محمد عصفور بحثه عن الشرعية الاشتراكية بقوله: «اذا كانت الشرعية الاشتراكية شرعية ثورية، وكانت الشرعية الثورية - في مفهوم السوفييت - غير منفصلة عن الاشتراكية.. فانه لا يكون من المبالغة أن يقال ان الشرعية الاشتراكية تظل اقرب الى ان تكون شعاراً سياسياً غير محدد من ان تكون مبدأً سليماً لارشاد

---

(١) Mirkine Guetzevitch, «La théorie générale de l'état Soviétique», p. 31 et 130.

الحاكم والهيئات القانونية ذلك انها لم تطلب ابداً مسألة لشرعية او عدالة القانون الذي يصدر وانما رعاية مخلصة للتشريع الصادر »[1].

الدكتور محمد عصفور، إذن، مثله مثل جيتزيفتش الذي يشير اليه كثيراً في كتابه عن « سيادة القانون »، لا يكفيه في الشرعية ان تكون في الدولة « رعاية مخلصة للتشريع الصادر »، بل يشترط لها عدالة القانون الذي يصدر. وهذا متفق عليه باعتبار انه طرح صحيح لمشكلة الشرعية و « سيادة القانون »، وانما يأخذ على « مفهوم السوفييت » للشرعية انها غير منفصلة عن الاشتراكية. لماذا؟. لأن الاشتراكية عند الدكتور عصفور « شعار سياسي غير محدد ». وهنا مصدر الخطأ كله. لأن للاشتراكية في مفهوم السوفييت معنى محدداً تحديداً حديدياً. أكثر تحديداً من فكرة العدالة، والقانون، والحق، لانه محدد مادياً بحيث لا يتغير مضمونه، ولا يتوقف، حتى على وعي الناس. وعندما تكون الشرعية غير منفصلة عن الاشتراكية في مفهوم السوفييت وتكون الاشتراكية في ذات المفهوم محددة، يكون من المبالغة أن نقول ان الشرعية الاشتراكية اقرب الى ان تكون شعاراً سياسياً غير محدد. لا يصح هذا الا اذا نسبنا الى السوفييت مفهوماً غير محدد عن الاشتراكية أو نسبنا اليهم اشتراكية غير محددة المفهوم. اما اذا اردنا ان ننسب اليهم مفهومهم المحدد للاشتراكية كمقدمة لمعرفة مفهومهم للشرعية الاشتراكية، فان علينا ان نعرفه منهم، كما يطرحونه، وهذا لا يكون الا اذا احطنا بجماع الفلسفة الماركسية، او على الاقل، بالنظرية الماركسية في الاشتراكية.

ولعله من المفيد قبل ان نستطرد ان ننهي هنا الحديث عن ذلك الجانب الشكلي من مشكلة الشرعية و « سيادة القانون » في الدولة السوفييتية (الدولة النموذج)، لتؤكد مع واحد من اعلام القانون المعاصرين ان الفكر الشيوعي والاشتراكي لا يقلان عن الفكر

---

(١) الدكتور محمد عصفور « سيادة القانون » ص ٤١.

الليبرالي حرصاً على الزام سلطة الدولة احكام القانون[١]. أو كما اسماها الدكتور محمد عصفور: «الرعاية المخلصة للتشريع الصادر». والواقع ان ضمانات الرعاية المخلصة للتشريع الصادر في الاتحاد السوفييتي ليست اقل توافراً منها في أية دولة غربية ليبرالية بل انها قد تزيد عنها احكاماً. واذا كان الليبراليون يفاخرون باعلان حقوق الانسان والمواطن الذي اصدرته الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ فان قائمة اكثر عدداً واوضح مضموناً من الحقوق قد اصدرتها ثورة اكتوبر السوفييتية في يوليو ١٩١٨ تحت عنوان: «اعلان حقوق الشعب العامل». ولم يكف فقهاء القانون في الاتحاد السوفييتي عن التأكيد على ان الشرعية الاشتراكية تعني: «التزام اجهزة الدولة والمنظمات الجماهيرية والموظفين والمواطنين باحكام الدستور السوفييتي والقوانين واللوائح الصادرة طبقاً له، وانها تفترض قبل كل شيء وجود القانون... وان جوهرها الاساسي هو احترام وتنفيذ قواعد التشريع السائد من قبل اجهزة الدولة والمنظمات الجماهيرية والموظفين والمواطنين. وان القانون قد يكون مناسبا في ذاته، ولكنه يبقى عقيماً في صفحات كتب القانون إذا لم يحترم»[٢]. وعندما حاول احد شراح القانون السوفييتي ان يحتكم في شرعية القانون الى الموقف السياسي رد عليه فيشينسكي (احد بناة القانون السوفييتي) بقوله: «ان اساس القانون السوفييتي قائم على المصالح السياسية والاقتصادية للعمال والفلاحين ومهمته الاساسية هي حماية تلك المصالح. ولكن هذا لا يعني ان تنقلب القاعدة القانونية إلى قاعدة سياسية، إذ لا يجوز ان تحل العلة محل المعلول. وإذا صح ان القانون ليس إلا قاعدة سياسية، فكيف يمكن ان تفسر المادة ١١٢ من الدستور السوفييتي التي تنص على ان القضاء السوفييتي مستقل ولا يخضع في قضائه إلا للقانون»[٣]. أكثر من هذا، نجد ان الدولة

---

(١) Michel Halbecq, (L'Etat), p.37.

(٢) Chkhikvadze (editor), (The Soviet State and Law), p. 266.

(٣) Stoyanovitch, (La Philosophie du Droit en URSS), p. 190

السوفييتية قد انشأت منذ ٢٨ مايو سنة ١٩٢٢ جهازاً خاصاً للحفاظ على شرعية تصرفات اجهزة الدولة والموظفين بما فيهم الموظفون القائمون على تطبيق القانون أو تنفيذه. ذلك هو الجهاز الذي يعرف باسم « البروكوراتورا » والذي تنحصر مهمته في حراسة الشرعية. وهو جهاز لا مثيل له في أية دولة ليبرالية. ذلك لأنه غير تابع لا للسلطة القضائية، ولا لوزارة العدل، ولا للحكومة ذاتها، بل يتبع مجلس السوفييت الأعلى مباشرة ليكون بهذا الاستقلال عن الحكومة واجهزتها قادراً على مراقبة تنفيذ الحكومة، ووزارة العدل، والقضاة، والشرطة، وكل الاجهزة الأخرى للقانون وضمان شرعية تصرفاتهم[١].

انا نعرف، طبعاً، ما يعرفه الجميع من تصرفات غير مشروعة وقعت في عهد ستالين. تلك التصرفات التي كشفها سكرتير الحزب الشيوعي السوفييتي في مؤتمره العشرين، وادانها المؤتمر بانها مناقضة للشرعية الاشتراكية. ولكن يجب الا ننسى ان المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفييتي هو الذي كشفها وانه ادانها قياساً إلى « الشرعية الاشتراكية ». فكأن الشرعية الاشتراكية محددة الى الدرجة التي كانت كافية لادانة ستالين بطل الاتحاد السوفييتي. ما ارتكبه ستالين اذن لم يكن مشروعاً بحكم القانون السوفييتي ذاته، وهو بهذا يقع في نطاق المخالفات للقانون، أو حتى الجرائم، التي قد يرتكبها كثير من الحكام ويعجز القانون « مادياً » عن توقيع الجزاء عليها، ومع هذا فانها، كما قلنا من قبل، لا تطرح مشكلة الشرعية أو « سيادة القانون ».

اما لماذا ارتكب ستالين، أو ارتكبت في عهد ستالين، كل تلك الجرائم التي نسبها اليه المؤتمر العشرون للحزب الشيوعي السوفييتي فذاك امر قد نعرف اسبابه بعد قليل، وقد نكتشف فيه قصوراً في

---

(١) René David. (Le Droit Soviétique), t. I. P.161.

مفهوم الشرعية الماركسية، كما اكتشفنا من قبل قصور المفهوم الليبرالي للشرعية. ولكن الذي لا يمكن قبوله هو انكار الشرعية و « سيادة القانون » في الدولة السوفييتية لمجرد ان المفهوم السوفييتي للشرعية و « سيادة القانون » لا يتفق مع المفهوم الليبرالي. ان هذا النقد يؤدي الى مثالب ينبغي على دارسي علم القانون ان يتجنبوها. فهو اولاً نقد غير امين لأنه لا يطرح الفكر الذي يريد ان ينقده كما قاله اصحابه بل يصوغه على الوجه الذي يريد ثم ينقده. فكأنه في الواقع ينقد ذاته. وهو، ثانياً، مردود بسهولة لأنه متهافت منذ البداية. وسهولة رده تبعد النقد عن أوجه القصور الحقيقية.

والواقع انه بمجرد ان ننتقل من الفهم المثالي للقانون وسيادته، وندخل ساحة الفكر الماركسي، نلتقي بمفهوم مختلف تماماً للقانون وسيادته. لا لأن ماركس أو لينين كانا من رجال السياسة أو الاقتصاد، أو دعاة الثورة فهما ليسا من رجال القانون. بالعكس. لقد كانا من رجال القانون قبل ان يكونا ساسة أو ثواراً. لينين متخرج في كلية الحقوق بجامعة كازان. وماركس كان دكتوراً في القانون الذي درسه في جامعة بون وجامعة برلين. نقول هذا حتى لا يستهين احد بما يقوله ماركس أو لينين عن القانون أو يظن انهما كانا غريبين عن عالم القانون. ولكن مرجع الأمر انهما كانا غريبين، معاديين، ثائرين، ضد المثالية والليبرالية. لا ثورة رافضة وسلبية، بل ثورة قائمة على نظرية تتضمن مفهوماً خاصاً للقانون. كانت واضحة عند ماركس إلى حد انه منذ سنة ١٨٤٨ قال مخاطباً البورجوازيين في « البيان الشيوعي » رداً على اتهامه بعدم احترام القانون: « ان قانونكم ليس إلا ارادة طبقتكم مصوغة في قانون عام ».

فلنأخذ الفكر الماركسي، اذن، بالجدية التي يستحقها ولنعرف منه ماذا يقول في الشرعية و « سيادة القانون »، بقدر ما يطيق هذا

الحديث المحدود. وفي سبيل تحقيق اكبر قدر من الوضوح نرى ان نعرضه بأسلوب جديد. ذلك لأن ما نعرفه مما هو معروض اما انه تناول للفقه القانوني الماركسي بدون بيان لأسسه الفلسفية، وهذا لا يكفي. وأما انه عرض متتابع للأسس الفلسفية ثم للفقه القانوني، وذاك اسلوب تبينا من اختباره انه غير كاف لايضاح الشرعية الاشتراكية، لأنه يأتي خالياً، في العادة، من بيان العلاقة بين الاساس الفلسفي وبين القاعدة القانونية المترتبة عليها. من اجل هذا اخترنا ان نعرض - باختصار - الفكر القانوني مرتبطاً بأسسه الفلسفية، لنرى كيف ان المفهوم الماركسي للقانون هو الترجمة القانونية للفلسفة الماركسية. وسنتتبعه في هذا خطوة خطوة.

ولما كان لنا رأي لا يحصر الاشتراكية في مفهومها الماركسي، فانا سنتحدث فيما يلي عن الشرعية الماركسية بدلاً من الشرعية الاشتراكية، مع الانتباه إلى الماركسيةاحدىالمدارس الاشتراكية.

٨ - الشرعية الماركسية:

أولاً: الماركسية فلسفة مادية. هذا منطلق اساسي وجوهري. وقد عرفنا ان المادية تعني أولوية الوجود المادي واستقلاله عن الفكر. وانه في نطاق التأثير المتبادل بين العناصر المتعددة المكونة للمجتمع تلعب القوى المادية الدور الاساسي في خركة الانسان وفكره وتطورالمجتمع واتجاهه وغايته. وبحكم حاجة الانسان الدائمة للحصول من الطبيعة على المواد اللازمة لمأكله وسكنه وملبسه... الخ، فان اسلوب انتاج الحياة المادة هو العامل الاساسي في تحديد حركة الانسان وفكره وتطور المجتمع واتجاهه وغايته. هكذا قال ماركس منذ البداية. قال في مقدمة «نقد الاقتصاد السياسي»: «ان ابحاثي قد انتهت الى ان العلاقات القانونية وكذلك اشكال الدولة يجب الا تؤخذ بذاتها او من خلال ما يسمى بالتطور العام للعقل الانساني ولكن تلتمس جذورها في الظروف المادية

للحياة ».[1] وقال: « ان اسلوب انتاج الحياة المادية يحدد مجرى الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية بوجه عام. ان وعي الناس لا يحدد وجودهم، بالعكس، ان وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم »[2]. ان اول نتيجة لهذا المنطلق هي ألا نحاول البحث عن مقياس شرعية القانون الوضعي في أفكار الناس، أو نوايا المشرعين، أو في العادات، أو الأخلاق، أو الدين، أو ما يسمى المثل العليا. ان كل هذا مثله مثل القانون الوضعي ذاته ذو جذور في ظروف الحياة المادية. وهو على هذا الوجه ليس ذا شرعية أعلى من شرعية القانون الوضعي، لأنه، ومعه القانون الوضعي، انعكاس لأسلوب انتاج الحياة المادية.

ثانياً: غير أن الماركسية ليست فلسفة مادية فقط، بل هي مادية « جدلية » بوجه خاص. وقد عرفنا الجدلية من قبل كما قال بها هيجل. انها: « في نطاق التأثير المتبادل والحركة المستمرة يتم التطور عن طريق التناقض الكامن في الشيء نفسه، حيث يؤدي الصراع بين النقيضين الى انبثاق شيء جديد متجاوز النقيضين معاً، وان كان هو ذاته يحمل بذور تناقض جديد لن يلبث ان يكون صراعاً يؤدي الى انبثاق شيء جديد، وهكذا في سلسلة من الصعود الدائم »[3]، وقد أخذ ماركس هذه النظرية عن هيجل ولكنه طرح أساسها المثالي واقامها على قاعدة مادية. فالتطور الجدلي عنده يقع داخل المادة، ويؤثر بعد هذا في الأفكار، فيطورها منه. المادة تتطور أولاً والفكر يتبعها الى حيث هي متطورة. والترجمة الاجتماعية لهذا الجدل المادي هي أنه في داخل المجتمع متعدد العناصر يتطور اسلوب انتاج الحياة المادية جدلياً بفعل التناقضات الكامنة فيه ثم تنعكس حركة تطوره على « البناء الفوقي » في المجتمع،

---

(١) Marx and Engels, (Selected Works), V.I, P. 362.

(٢) Marx and Engels, op. cit., P. 363.

(٣) فقرة ٥، من هذا الكتاب.

الأفكار والنظم والأخلاق والقوانين.. الخ. وأول جديد نقابله في هذه الخطوة هي حركة المجتمع المتطور إلى أعلى دائماً. بما يفيد هذا، أولاً: من ان التاريخ لا يعيد نفسه، وثانياً: من ان ثمة جديداً تحت الشمس دائماً، وثالثاً، واهم، ان الظواهر الاجتماعية يجب ان تفهم على ضوء المرحلة التاريخية التي تقع فيها. ومنه نعرف ان الماركسي لا يمكن ان يستسيغ فكرة ابدية أو خلود القانون. فالقانون عنده ليس إلا «عاكساً علوياً مثله مثل الأخلاق والعدالة والدين نفسه ينبثق من الظروف الاقتصادية المتغيرة»[1]. وهذا لا يعني فقط ان القانون قد يتغير مضمونه من مرحلة تاريخية الى مرحلة تاريخية اخرى بل يعني ما هو اكثر من ذلك. يعني ان وجود القانون ذاته مرتبط بمرحلة تاريخية معينة. وانه «لما كان القانون قيداً على الحرية الفردية، ولما كان ضرورة اجتماعية وتاريخية ولم يكن مصادفة، فانه ليس ضرورة خالدة. انه حاضر بين الأفراد ولكنه حاضر يقاومه الأفراد في كل لحظة ويخرقونه.. وعندما تزول كل الشروط اللازمة لوجود القانون فانه سيزول لتتأكد الحرية الفردية على انقاضه»[2]. وجود المجتمع، اذن، «ليس هو السبب الحقيقي لوجود الدولة والقانون، انما السبب يرجع الى مجتمع معين ذي خصائص معينة.. ونظراً لأن هذا السبب لم يكن موجوداً دائماً كما انه لن يوجد الى الأبد فان وجود القانون لاحق لوجود المجتمع وسينتهي قبل نهاية المجتمعات»[3]. قد يبدو عسيراً تصور المجتمع بدون قانون ولكنه يصبح اكثر سهولة عندما نعرف ما يعنيه الماركسيون بالقانون. انهم باختصار يتفقون مع كثير من المدارس الفقهية من ان القاعدة القانونية لا تكون كذلك الا اذا تضمنت جزاء رادعاً على مخالفتها تقوم به سلطة مخولة بحكم القانون أيضاً ايقاع هذا الجزاء الرادع.

---

(١) René David, op. cit., p. 169.

(٢) K. Stoyanovitch, op. cit., p. 8.

(٣) K. Stoyanovitch, op. cit., p. 13.

وقواعد القانون تختلف بهذا، وتتميز، عن قواعد السلوك الاجتماعي الأخرى كالعادات والتقاليد والأخلاق والدين، حتى لو كانت بعض تلك القواعد أو كلها تجد جزاء اجتماعياً (رد فعل اجتماعي) على مخالفتها ما دامت مفتقرة الى الجزاء الرادع وأداة توقيعه. ومن هنا يمكن ان نتصور مجتمعاً بدون قانون أو دولة رادعة من غير ان يكون مجتمعاً منفرطاً أو فوضوياً. اذ تظل هناك قواعد اجتماعية للسلوك يراعيها الناس. الذين لا بد ان يكونوا قد وصلوا الى درجة فائقة من التقدم الاجتماعي لا يحتاجون فيه الى جزاء رادع يفرض عليهم قواعد موضوعة للسلوك. جاء في كتاب «الدولة السوفييتية والقانون»: (يقول رجال القانون عادة ubi societas, ibi jus أي لا يوجد مجتمع بدون قانون. وهذا القول صحيح إذا كان المقصود به انه لا يوجد اي مجتمع خال من قواعد تضبط سلوك الأفراد فيه. ولكنه، من ناحية اخرى، يكون خاطئاً اذا قصد به الخلط بين القانون الوضعي وقواعد السلوك الاخرى مثل قواعد الأخلاق والدين.. ويؤدي هذا الخلط الى الفشل في معرفة لماذا تختار الدولة لنفسها بعض تلك القواعد، دون غيرها، لتجعل منها قانوناً وضعياً وما أثر ذلك في النظام الاجتماعي)[١]

هذا الجمع بين القانون وسلطة الردع، واحد من أسس الفقه القانوني الماركسي. ومع ان ثمة مدارس قانونية تجمع بينهما - كما قلنا - الا انها لا ترتب عليه الآثار القانونية أو الفقهية التي يؤدي اليها. وأهمها عدم جواز الفصل بين القانون كقاعدة مفروضة والدولة كأداة رادعة. وهذا يوصلنا الى الخطوة التالية من الفكر الماركسي.

ثالثاً: الدولة والقانون في الفقه الماركسي وجهان لشيء واحد. فمن حيث الأسس كلاهما ينتميان الى البناء الفوقي في المجتمع

---

(١) Chkhikvadze, op. cit., p. 195.

ويعكسان القاعدة المادية ويتطوران معها. ومن حيث الوظيفة يؤديان معاً وظيفة واحدة. القانون يأمر والدولة تنفذ. ومن حيث الطبيعة كلاهما أداة الردع الاجتماعي. ومن حيث النشأة كانا وليدي مرحلة تاريخية معينة. ومن حيث المصير سينتهي وجودهما معاً. ومن هنا، فان كل تقييم ماركسي للدولة يصدق على القانون. والعكس صحيح ايضاً.. وفي الحديث عن الشرعية بالذات لا يعرف الفقه الماركسي تلك التفرقة بين سيادة الدولة و « سيادة القانون » التي نجدها في كتب القانون في الدول الرأسمالية. يقول ستة من فقهاء القانون السوفييتي المعاصرين في كتاب ألفوه معاً سنة ١٩٦٩: « ان اولوية الدولة على القانون أو أولوية القانون على الدولة مشكلة لا وجود لها في علم القانون الماركسي، لأنه ينظر اليهما كوحدة جدلية. ففي كل مجتمع معين تكون الدولة والقانون حصيلة النظام الاجتماعي والاقتصادي والظروف السياسية. فلا يمكن ان يكون للدولة قانون الا ذلك الذي يتفق مع نظامها ولا تستطيع ان تقيم القانون على غير القواعد المنبثقة من ذلك النظام. الى هذه الدرجة ليست الدولة حرة في وضع القانون.. وهذا يحدد موقف الفقهاء الماركسيين من « دولة القانون ». فهم يرون انه مفهوم يستحق التحليل عندما يكون متعلقاً بشرعية تصرفات اجهزة الدولة وعدم قبول التجائها الى الاساليب البوليسية. ولكنهم يرفضون هذا المفهوم عندما يكون المقصود به التدليل على ان القانون سابق على الدولة »[١]. ومن قبل هؤلاء قال الفقيهان جولونسكي وستروجوفيتش: « ان علم القانون البورجوازي قد شغل نفسه كثيرا بالعلاقة ما بين الدولة والقانون، واعاد السؤال مرة ومرات حول ما اذا كانت الدولة قائمة على القانون ام انها هي خالقة القانون. او بمعنى آخر ما اذا كانت الدولة سابقة ام لاحقة للقانون. اما من

---

(١) The Soviet State and Law, p.p. 195 - 196.

وجهة نظر الماركسية اللينينية فان السؤال على وجهيه غير صحيح. ذلك لان الدولة والقانون ليستا ظاهرتين منعزلتين تتبع احدهما الاخرى، بل هما وجهان لظاهرة واحدة»[١]. وقبل هؤلاء جميعاً كان ماركس وانجلز في نقدهما «للايديولوجية الالمانية» قد أوضحا العلاقة الوثيقة، أو الوحدة الجدلية، بين الدولة والقانون فقالا ان الحاكمين في ظروف تاريخية معينة «بعد ان يجسدوا سلطتهم في شكل دولة يبقى عليهم ان يسبغوا على ارادتهم المحددة بتلك الظروف، صفة التعبير العام وذلك بأن يجعلوا منها ارادة الدولة، ان يجعلوا منها قانوناً»[٢].

كل هذا يتفق مع اسس الفلسفة الماركسية. ذلك لان محاولة التفرقة بين الدولة وبين القانون كما نجدها في كتب الفقه الغربي عند ليون دوجي او جورج بوردو مثلاً هي محاولة تستهدف من التفرقة بينهما التمهيد لوضع احدهما في موقع اسمى من الآخر، او اسبق، حتى يكون مقياساً لشرعية الذي هو ادنى. اما في علم القانون الماركسي حيث يكون البناء الفوقي في المجتمع بما فيه الدولة والقانون ليس الا انعكاساً تابعاً للظروف المادية فان محاولة التفرقة بين الدولة والقانون تكون غير لازمة وغير مبررة.

على اي حال فان هذا يكفي، فيما نعتقد، لنعرف، ونتذكر دائماً، ان كل حديث ماركسي عن الدولة هو في الوقت ذاته حديث عن القانون، خاصة فيما يتعلق بالشرعية. ثم نعود لنتتبع خطى الفكر الماركسي.

رابعاً: عرفنا حتى الآن ان القانون عاكس للظروف المادية في المجتمع ومتطور معها. وانه في جوهره قاعدة رادعة. وان وجوده ذاته انعكاس لمرحلة تاريخية معينة من التطور الاجتماعي. فلم يوجد (هو والدولة) الا في مجتمع ذي خصائص معينة وانه سيزول بزوال

---

(١) K. Stoyanovitch, op. cit., p. 222.

(٢) The Soviet State and Law, p. 192.

تلك الخصائص. فما هي تلك الخصائص التي يعكس القانون وجودها وتجعل منه قاعدة ردع اجتماعي؟

الاجابة نعرفها من الفلسفة الماركسية، ومن «المادية الجدلية» بوجه خاص. فتطبيق تلك النظرية على حركة التطور الاجتماعي ينتهي الى ان القاعدة المادية في المجتمع هي اسلوب الانتاج. واسلوب الانتاج ذاته يتضمن عنصرين: احدهما ادوات الانتاج او قواه، والآخر علاقات الانتاج. ولما كان الانتاج في ذاته ذا سمة اجتماعية بحكم لزومه لحياة الناس فان التناقض بين عنصرين لا يثور كلما كان العنصران محتفظين بطابعهما الاجتماعي. وعندما لا يكون هناك تناقض لا يكون هناك صراع. وينعكس هذا التوافق في اسلوب الانتاج على العلاقات الاجتماعية بين الناس فلا يصارع احد احداً ولا يحتاج احد الى قهر احد، وبالتالي تنعدم المبررات المادية لوجود الدولة والقانون. وفي الادب الماركسي اشارات الى مرحلتين تاريخيتين يتحقق فيهما هذا التوافق وبالتالي تنعدم فيهما الدولة والقانون. المرحلة الاولى مرحلة الشيوعية البدائية التي اكتشفها مورجان بعد ان كان ماركس وانجلز قد أصدرا البيان الشيوعي في سنة ١٨٤٨ فجاء البيان خالياً من الاشارة اليها. ولكن انجلز عاد فذكرها في كتابه عن «اصل العائلةوالملكية الخاصة والدولة» سنة ١٨٨٤ مستنداً الى ابحاث مورجان ووصفها بالآتي: «كان عدد الناس قليلاً جداً وكانوا مبعثرين في مناطق كبيرة وكان موطن القبيلة محوطاً بأرض واسعة للصيد خاصة بها، تليها غابة هي إقليم محايد يفصل القبيلة عن القبائل الاخرى. وكان تقسيم العمل يتم بطريقة طبيعية ومبسّطة للغاية فقد كان العمل قسمة بين الرجل والمرأة. الرجال يذهبون الى الحرب والصيد وجمع المواد الاولية للطعام والادوات اللازمة لتحقيق تلك الغاية. والنساء يقمن بالعناية بالمسكن واعداد الطعام والملابس والطهي والغسل والحياكة. وكان كل من الرجل والمرأة سيداً في مجال نشاطه. الرجل في الغابة والمرأة

في البيت. يملك كل منهما ما ينتجه او يستعمله من ادوات الانتاج. الرجال يملكون الاسلحة وادوات الصيد، بينما تملك النساء اثاث البيت. وكانت الوحدة المنزلية شائعة بين عدة أسر. اما الانتاج فيستعمله الجميع فهو ملكية شائعة فيما بينهم مثله مثل المسكن والحديقة وقارب الصيد »[1]. أما المرحلة الثانية فقد أشار اليها البيان الشيوعي وحددها انجلز في خطابه إلى بيل (١٨ مارس سنة ١٨٧٥) حول « نقد منهج جوتا » بقوله: « عندما يقوم النظام الاشتراكي في المجتمع فان الدولة ستنحل من تلقاء ذاتها وتختفي »[2].

هاتان مرحلتان خاليتان من التناقض في أسلوب الانتاج وبالتالي خاليتان من الصراع فلا توجد فيهما الدولة او القانون. ولكن - كما يقول ماركس - « في مرحلة معينة من التطور تصبح قوى الانتاج المادية في المجتمع مناقضة لعلاقات الانتاج القائمة او بتعبير قانوني عن الشيء ذاته، مع علاقات الملكية التي تعمل داخلها »[3]. ومع التناقض يبدأ الصراع ويولد القانون. وهذا يعني ان الفهم الصحيح للنظرية الماركسية في الشرعية متوقف كله على فهم كيف يولد القانون من خلال التناقض في اسلوب الانتاج.

خامساً: الانتاج ذو طبيعة اجتماعية بحكم انه لازم لحياة الناس في المجتمع. وطالما يحتفظ اسلوب الانتاج بهذه الطبيعة الاجتماعية لعنصريه (الأدوات والعلاقات) لا يقوم تناقض فيه. ولكن عندما يفقد اسلوب الانتاج طبيعته الاجتماعية ينشأ التناقض وهو يفقده - أو فقده فعلاً - لما ان تطورت ادوات الانتاج فاصبح ما ينتجه كل فرد اكثر مما يحتاج الى استهلاكه. فاصبح الفائض ثروة ناتجة عن ثروة اخرى هي ادوات الانتاج ذاتها. وأدى هذا إلى نشوء

(١) Marx and Engels, (Seclected works), V. 2, P. 307.

(٢) Marx and Engels. (Selected works,) V.2, P. 42.

(٣) Marx and Engels, (Selected works,) V. 1, P. 363.

الملكية الفردية او الملكية الخاصة لأدوات الانتاج. اي اصبحت علاقات الانتاج فردية او خاصة بينما الانتاج ذاته ذو طبيعة اجتماعية. هنا التناقض في داخل اسلوب الانتاج. وهذا هو حجر الزاوية في الماركسية كلها. إذ ابتداء من هنا يصبح التحليل الماركسي كله منطقياً مع ذاته. فالتناقض الذي نشأ في اسلوب انتاج الحياة المادية لا يلبث ان ينعكس على النظام الاجتماعي فيقسم كل مجتمع إلى طبقتين تبعاً لموقع كل منهما من علاقات الانتاج: طبقة مالكي ادوات الانتاج وطبقة لا تملك أدوات الانتاج. والصراع الجدلي بين النقيضين في داخل أسلوب الانتاج ينعكس في صراع طبقي في المجتمع. وتصبح الطبقة السائدة اقتصادياً في حاجة الى الحفاظ على سيادتها وتأكيدها عن طريق قهر الطبقة الأخرى. فتنشأ الحاجة الى الدولة وإلى القانون كأداة قهر طبقي تستعملها الطبقة السائدة للحد من حرية الطبقة المسودة.

سادساً: ان اهم النتائج المترتبة على الخطوة السابقة هي اسقاط صفة «العمومية» التي يرددها الليبراليون عن الدولة والقانون معاً. لا توجد - في الماركسية - دولة للشعب كافة أو قانون للشعب كله، لأن مجرد وجود الدولة أو القانون يعني ان ثمة صراعاً طبقياً تستخدم فيه الطبقة السائدة دولتها وقانونها لقهر اعدائها. وهذا يصدق بالنسبة إلى كل الطبقات السائدة منذ نشأت الملكية الخاصة لادوات الانتاج في العهد العبودي، إلى العهد الرأسمالي، إلى مرحلة ديكتاتورية البروليتاريا، وإلى ان تتحقق الشيوعية. بدون ادراك لهذا لا يمكن ان نفهم تماماً ما الذي يتحدث عنه الماركسيون عندما يتحدثون عن القانون وعن الشرعية. وإذا كان لا بد من تعريف، لمزيد من الايضاح: «فان القانون ليس إلا أداة للصراع الطبقي»[١]. و«كل دولة هي قوة خاصة لردع الطبقة المقهورة»[٢].

---

(١) René David op. cit., 170.

(٢) Lenin, (Selected works), V. 2, P. 18

ولا تقوم الدولة الا حيث، وعندما، وإلى المدى الذي تكون فيه التناقضات الطبقية غير قابلة للتوفيق »[1]. ولقد كان الأمر كذلك في كل مراحل التاريخ. « كان المجتمع القائم على التناقضات الطبقية في حاجة الى الدولة. اي الى منظمة خاصة بطبقة معينة هي الطبقة المستغلة وذلك للحفاظ على شروطها للانتاج في مواجهة الغير وبالتالي، وعلى وجه خاص، من أجل اكراه الطبقات المستغلة على البقاء في حالة القهر المتفقة مع أسلوب الانتاج المعين (العبودية، الاقطاع، العمل المأجور). لقد كانت الدولة الممثل الرسمي للمجتمع ككل. أي الاداة التي تجمعه معاً في تجسيد واضح. ولكنها لم تكن كذلك إلا إلى المدى الذي هي فيه دولة الطبقة التي كانت بذاتها تمثل، في حينها، المجتمع ككل: فهي دولة المواطنين (الاحرار) ملاك العبيد في الأزمنة القديمة، ودولة السادة الاقطاعيين في العصور الوسطى، ودولة البورجوازية في وقتنا الحاضر. وعندما تصبح، في النهاية، الممثل الحقيقي لكل المجتمع فانها تصبح غير لازمة. ففي الوقت الذي لن تكون ثمة طبقة اجتماعية لا بد من اخضاعها، وعندما يلغى حكم الطبقة، والصراع الفردي من أجل الحياة الذي تحركه فوضى الانتاج السائدة في أيامنا بما ينتج عن هذا من صدام واعتداء، لن يبقى شيء يجب ردعه ولن تكون الدولة كقوة ردع خاصة لازمة حينئذ. ان العمل الأول الذي تجعل الدولة به من ذاتها الممثل الحقيقي لكل المجتمع، وهو استيلاؤها على وسائل الانتاج باسم المجتمع، هو في الوقت ذاته آخر عمل مستقل لها كدولة. ان تدخل الدولة في العلاقات الاجتماعية يفقد في مجال بعد مجال مبرراته ومن ثم تتلاشى الدولة من تلقاء ذاتها »[2]. فالقانون والدولة وجهان لظاهرة واحدة هي: « سيادة إحدى الطبقات الاجتماعية على طبقة اجتماعية اخرى في مجتمع معين. وتتجسد هذه الظاهرة من ناحية في

---

(1) Lenin, Collected works, V. 25, P. 387.

(2) Engels, (Anti - Duhring), P. P. 384 - 385.

ان تخلق الطبقة السائدة بالضرورة جهازاً للقهر (الدولة) ومن ناحية اخرى ان تعبر عن ارادتها في قواعد سلوك هي التي تضعها (القانون) وفي النهاية في استعمال اداة القهر أو الدولة في الزام الافراد ان يحافظوا على القواعد التي وضعتها اي القانون »[1]. و « بما ان الدولة نشأت من الحاجة الى الصراع الطبقي ومن خلال هذا الصراع فهي دولة الطبقة الاقوى بصفة عامة. فالطبقة المسيطرة اقتصادياً تصبح عن طريق الدولة هي الطبقة المسيطرة سياسياً. وتطبيقاً لهذا كانت الدولة في النظم القديمة هي دولة مالكي العبيد للسيطرة على العبيد، كما كانت الدولة الاقطاعية هي جهاز الارستقراطية للسيطرة على رقيق الأرض من الفلاحين والتابعين. كذلك كانت الدولة النيابية هي أداة رأس المال في استغلال العمل المأجور »[2].

كذلك كان ماركس ماركسياً حقاً عندما قال للبورجوازيين: « ان قانونكم ليس إلا إرادة طبقتكم مصوغة في قانون عام » (البيان الشيوعي).

سابعاً: وكذلك لا يكون اي ماركسي ماركسياً اذا لم يفهم ان الدولة والقانون في دولة البروليتاريا اداة قهر طبقي تمارس بها البروليتاريا سيطرتها على الطبقة البورجوازية. ومن الخطأ من اي متحدث عن الشرعية الاشتراكية، أو الشرعية الماركسية، أو القانون السوفييتي، ان يتوقع، أو يطالب فقهاء القانون الماركسيين بمقياس للشرعية غير مصلحة البروليتاريا. انه عندئذ يتوقع، أو يطالب الماركسي بألا يكون ماركسياً او يستدرجه إلى مواقع غير ماركسية تحت ستار المناقشة في علم القانون.

قال ماركس في « نقد منهج جوتا »: « بين المجتمع الرأسمالي والمجتمع الشيوعي تقوم مرحلة ثورية للتحول من الواحد الى الآخر. تصاحب هذا أيضاً مرحلة تحول سياسي لا يمكن أن تكون الدولة

---

(١) K. Stoyanovitch, op. cit., p. 216.

(٢) Marx and Engels, (Selected works), V. 2,P. 319.

خلالها إلا الديكتاتورية الثورية للبروليتاريا »[١]. واستعمال كلمة « ديكتاتورية » هنا كان مدعاة لكثير من النقد، ولكنه ليس الا التعبير الصحيح عن الدولة في مفهومها الماركسي. فكل دولة هي ديكتاتورية أياً كانت الطبقة السائدة. ديكتاتورية ضد الطبقة المضادة. يقول انجلز: « لما كانت الدولة ليست الا مؤسسة انتقالية تستخدم في الصراع والثورة من اجل اسقاط أعدائها بالقوة، فانه من السخف الحديث عن دولة شعبية حرة. وطالما تستعمل البروليتاريا الدولة فانها لن تستعملها من أجل الحرية بل من أجل إسقاط أعدائها. وفي الوقت الذي يصبح من الممكن فيه الحديث عن الحرية فان الدولة تنتهي كدولة »[٢]. وقال لينين في محاضرة عن « الدولة » ألقاها في جامعة سفردلوف - موسكو في ١١ يوليو ١٩١٩: « لقد استولينا على تلك الأداة المسماة « دولة » من الرأسماليين. استولينا عليها لأنفسنا. وبهذه الأداة سنحطم كل استغلال »[٣]. وقال ستالين: « ان ديكتاتورية البروليتاريا ذات سلطة قانونية غير محدودة ضد البورجوازية »[٤]. وستستمر هذه الديكتاتورية الى أن ينتهي التناقض في أسلوب الانتاج بأن تلغى الملكية الخاصة لأدوات الانتاج وتصبح ملكية اجتماعية، وعندئذ ينتهي الصراع الطبقي وتنتهي وظيفة الدولة ووظيفة القانون. أو كما قال لينين في محاضرته المشار اليها: « عندما لا يكون على الأرض احتمال للاستغلال عندما لا يصبح هناك من يملكون الأرض أو المصانع، عندما لا يوجد المتخمون بجوار الجوعى، عندما تصبح تلك

---

(١) Marx and Engels, op. cit., p. 33

(٢) Marx and Engels, (Selected Works), v. 2, p. 42

(٣) Lenin, (Selected Works), v. 3, p. 293

(٤) K. Stoyanovitch, op. cit., p. 222

الأمور مستحيلة، عندئذ فقط سنضع تلك الأداة بين المهملات »[١].

ثامناً: لم يبق من أسس الشرعية الماركسية الا أن نعرف كيف تتحدد مصلحة البروليتاريا وهي خاتمة نتذكر بها البداية حتى نكون قد أحطنا بالموضوع جميعا. والبداية أن الفلسفة الماركسية فلسفة مادية. وأن المادة هي التي تؤثر في الفكر وتحدد للناس وعيهم وما يترتب على هذا الوعي من مواقف سياسية. ومن هنا فإن مصلحة البروليتاريا محددة موضوعياً ومادياً سواء كانوا واعين عليها أو غير واعين. ومصلحتهم هي الشيوعية التي تتلخص - كما قال كارل ماركس في البيان الشيوعي - في جملة واحدة: « الغاء الملكية الخاصة ». واذا كان العمال غير واعين على مصلحتهم هذه، فليس معنى هذا أنها ليست مصلحتهم الحقيقية، بل معناه أن على الطليعة الواعية منهم (الحزب الشيوعي) أن توعيهم وتنظمهم في طبقة ليأخذوا مكانهم في الحركة التاريخية كما قال البيان الشيوعي أيضاً. ومهما يكن من أمر الوعي والتنظيم فان الغاية الاجتماعية من القانون محددة - ماركسياً - على وجه بالغ الوضوح: حماية النظام الاشتراكي وتطويره الى أن تتحقق الشيوعية. ولما كانت دولة الاتحاد السوفييتي (النموذج) تمر منذ سنة ١٩١٧ بمرحلة بناء الاشتراكية ولم تصل الى مرحلة الشيوعية بعد، فان شرعية القانون فيها تقاس بمدى اتفاقه مع غايته في هذه المرحلة. وقد حدد روماشكين (أحد فقهاء القانون السوفييتي) غايته في كلمات قليلة ولكن واضحة. قال: « ان القانون الاشتراكي والشرعية الاشتراكية يدعمان ويحميان نظام الدولة الاجتماعي وأسسه الاقتصادية (النظام الاشتراكي والملكية الاشتراكية) وحقوق وحريات المواطنين السوفييت ويؤمن تطوير وتقوية العلاقات الاشتراكية في المجتمع »[٢].

وهكذا نصل الى النهاية. فلعلنا نكون قد عرفنا أن الحديث

---

(١) Lenin, op. cit., p. 293

(٢) Romashkin, (Fundamentals of Soviet Law), p. 20

عن انعدام الشرعية في القانون السوفييتي لأنه قانون لا يعترف بنظرية الشرعية أو « بسيادة القانون » حديث لا يدل الا على جهل بالماركسية أو تجاهل لها. وان في الفقه القانوني الماركسي مفهوم للشرعية محكم الى مدى بعيد وعلى كل حال، أكثر عمقاً من المفاهيم الليبرالية لقيامه على أسس فلسفية أكثر صلابة وجدية. ومع هذا فهو مفهوم خاص بالماركسيين. أو بمعنى أصح ينبغي لدارس القانون أن يكون ماركسياً أولا حتى يقبله كما هو بعد ذلك. وهذا لا يعيب الماركسية أو علم القانون الماركسي. بل هو دلالة على احكام نظرية الشرعية فيه. الا أن هذا لا يعني أنه مفهوم صحيح جملة وتفصيلا. بل فيه أكثر من ثغرة. ومن تلك الثغرات استطاع الاستبداد أو « المأساة » كما أسماها خروتشوف ان يعيش في أول دولة ماركسية ثلاثين عاماً في وقت « كانت الثورة فيه قوية ظافرة، والنظام السوفييتي مستتباً، والطبقات المستغلة قد استؤصلت، والاشتراكية صلبة عميقة الجذور في الحقل الاقتصادي » كما قال في خطابه أمام المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفييتي.

٩ - فشل الحل المادي:

كما أن الشرعية الماركسية كانت ترجمة للفلسفة الماركسية، فان الثغرات الكامنة في تلك الفلسفة قد انتقلت اليها. والثغرة الأساسية في الفلسفة الماركسية هي أنها فلسفة مادية. ذلك لأنه لا أحد ينكر الأثر القوي الذي يلعبه العنصر المادي في المجتمع، كما أنه ليس من المنكر أن يكون أسلوب انتاج الحياة المادية مؤثراً في أفكار الناس وفي نظام الدولة وفي القانون. فكل القواعد القانونية تقريباً ذات مضامين مادية اقتصادية أو مالية. وكتب القانون الليبرالي ذاته مليئة بقواعد القانون التي تنظم الواقع المادي. ليس الخلاف هنا. انما الخلاف في أن الماركسية تنطلق من اعتبار، أو افتراض، ان القوى المادية هي العامل الأساسي في التطور الاجتماعي « اطلاقاً »،

في كل مكان وفي كل زمان وبالنسبة الى جميع الناس. وهذا الفرض قائم بدوره على فرض آخر هو أولوية المادة على الفكر. وتلك ثغرة ميتافيزيقية. فكما ان المثالية كانت ميتافيزيقية وغير علمية عندما افترضت أن الفكر سابق على المادة وأنه العامل الأساسي في التطور الاجتماعي « اطلاقاً »، كذلك الفرض الماركسي بأن المادة سابقة على الفكر وهي العامل الأساسي في التطور الاجتماعي « اطلاقاً »، فهي فرضية ميتافيزيقية وغير علمية. بمعنى أنها غير قابلة للاثبات العلمي بالملاحظة والتجربة. ان تأثير المادة في الفكر قابل للاثبات العلمي. ولكن التأثير المطلق من حدود الزمان والمكان والإنسان غير صحيح وغير قابل للاثبات علمياً. والماركسيون يعترفون بأن هذا التأثير لم يكن موجوداً في الشيوعية الأولى ولن يكون موجوداً في الشيوعية الاخيرة. ومع هذا فانهم يصرون على أنه فيما بين هذين العصرين تلعب قوى الانتاج المادية الدور الاساسي في التطور الاجتماعي بالنسبة الى كل المجتمعات في كل الاوقات بدون تفرقة لا بين المجتمعات ولا بين الظروف الاجتماعية الخاصة والمتغيرة. وهو اصرار يكذبه الواقع الذي نلمسه. وهو واقع لمسه الماركسيون المحدثون أنفسهم وقبلوا حكمه متراجعين عن النظرية كما سيجيء بعد.

عندما انتقل هذا الخطأ الفلسفي الى علم القانون، وجدنا أن النظرية الماركسية في الشرعية تصدق في المجال الذي طرحت من أجله: الصراع الطبقي على ملكية أدوات الانتاج. اذ هنا تلعب قوى انتاج الحياة المادية دوراً أساسياً في الصراع. ولكنا وجدناها تفشل تماماً عندما توضع موضع التطبيق في مجال آخر. هذا المجال الآخر، هو - على وجه التحديد - المجتمع الاشتراكي حيث ألغيت الملكية الخاصة لأدوات الانتاج وانتهى الصراع الطبقي. كيف تقاس الشرعية هنا؟ أي ما هي الغاية الاجتماعية التي يجب أن يحققها القانون. اتساقاً مع أصول الفكر الماركسي يجب أن يلغى القانون وتتلاشى الدولة. ولكن التجربة السوفييتية أكدت بقاء

الدولة والقانون. وقيل تبريراً لهذا أن الدولة والقانون سيبقيان الى أن ينتهي الصراع الطبقي على المستوى العالمي، وأن المجتمع الاشتراكي المحوط بقوى رأسمالية معادية لا بد له من الحفاظ على قواعد الردع (القانون) وأداته (الدولة) لحماية ذاته ضد القوى المعادية من الخارج الى أن تنتصر الاشتراكية عالمياً. وهو تبرير مقبول لأنه يتفق مع أصول الماركسية في خصوصية «المجتمع» ما هو. فهي نظرية أممية. لننتقل اذن الى داخل المجتمع الاشتراكي. هنا نجد أن الماركسية غير كافية في تبرير وجود قواعد الردع (القانون) وأداته (الدولة) في مواجهة المجتمع الاشتراكي من الداخل. ومع هذا قد يقال أن حداثة التجربة الاشتراكية، ونشاط القوى المعادية المخرب في الداخل، والتراث الثقافي للبورجوازية التي فقدت قاعدتها المادية ولم تفقد بعد ميراثها الفكري يستلزمان وجود الدولة والقانون كأداة ردع وقواعد رادعة للانحراف أو الارتداد البورجوازي. سنجد صعوبة كبيرة في التوفيق - ماركسياً - بين بقاء الافكار البورجوازية بالرغم من زوال الملكية الخاصة لأدوات الانتاج. ومع هذا لنسلم ببقاء الافكار، في رؤوس الناس بالرغم من زوال أسسها المادية ولننتقل الى مجتمع أضيق. مجتمع من الواعين ماركسياً، الانقياء اشتراكياً، القادة في المجتمع الاشتراكي، لننتقل الى الحزب وقانونه الداخلي و «دولته» الممثلة في قيادته. هنا لا أثر للملكية الفردية أو للصراع الطبقي أو للجهل بالماركسية بنظريتها في الشرعية. فما هو مقياس «شرعية» قرارات الحزب؟ ان هذا سؤال حاسم ودقيق، لأن الحزب هو الذي سيحدد مقياس شرعية الدولة والقانون كما يعيه من مصالح البروليتاريا. فاذا لم يكن ثمة ضمان بأن قرار الحزب ذاته في هذا الخصوص «مشروع» فان بناء الشرعية كله سينهار، ويصبح ركاماً قائماً على فرضية أن ما قرره الحزب هو موضوعياً مصلحة البروليتاريا. الحزب يناقش، يتبادل الرأي، ينتهي الى قرار، فينفذ. هذا هو ما يتم بالاجماع أو بالأغلبية.

ولكننا هنا نحتكم الى « الافكار » في بناء الشرعية وليس الى القاعدة المادية. ونتكل على « الوعي » في معرفة ما يجب أن يكون وليس على الواقع المادي. وهذا منهج غير ماركسي. انما يصبح أقرب الى الماركسية عندما تقاس صحة الوعي ذاته، وعي أعضاء الحزب على الحقيقة المادية فلا يعتد بأفكارهم إلا بقدر ما تكون قريبة من هذه الحقيقة. لا بد اذن من « أحد » يكون أكثر الناس وعياً بالحقيقة المادية ليصبح رأيه مقياساً لصحة أو خطأ آراء الباقين. وأكثر الناس وعياً هم، بحكم وصولهم الى مناصبهم، قادة الحزب وقمته. ومن هنا تصبح القيادة هي الحقيقة ونكون في مواجهة ستالين. والذي يخالف ستالين، من أعضاء الحزب، لا يعرف حقيقة مصالح البروليتاريا، أو هو عدو لها تسلل الى صفوف الحزب. وتكون الدولة (أداة الردع) جاهزة تحت يد القيادة لردعه. لا لأن القيادة منحرفة أو مريضة كما قيل عن ستالين، ولكن لانها تحتكم في الشرعية وفي الديموقراطية الى نظرية ليست قابلة للاحتكام اليها في مجال محدود: بين الاشتراكيين واعداء الاشتراكية في ساحة الصراع الطبقي. أما فيما بين الاشتراكيين أنفسهم، حيث تفتقد أساسها المادي، فهي عاجزة عن أن تمدهم بمقياس لشرعية تصرفاتهم ومواقفهم وقراراتهم فيما بينهم. فلا يجدون أمامهم الا القانون الوضعي ذاته، الذي تضعه الدولة، ليكون مصدراً للشرعية. وهي ذات النقطة التي وصل اليها الفكر المثالي.

وعندما يكون القانون الوضعي هو مقياس الشرعية، تبقى مشكلة الشرعية بدون حل. وهي ما تزال باقية في الفكر القانوني، المثالي والمادي، معا.



الحل الانساني

١٠ -الانسانية:

ننبه هنا إلى أننا لا نستعمل كلمة « الانسانية »بأي مفهوم ميتافيزيقي أو مثالي أو أخلاقي، انما هي عندنا فلسفة ومنهج. فهي كفلسفة تعني الانطلاق من الانسان كحقيقة أولى. الانسان « كما هو »، كائن منفرد نوعياً بأنه وحدة من المادة والذكاء. فهي من ناحية أولى ترفض اقحام المقولات الميتافيزيقية على علم الاجتماع فتستبعد من مجال البحث فيه محاولات الإجابة عن السؤال: أيهما وجد أولاً المادة أم الفكر. وذلك على أساس أن هذا سؤال لم يحسمه البحث العلمي وما دام كذلك فهو ما يزال في نطاق الابحاث الميتافيزيقية. وهي من ناحية ثانية ترفض تزييف طبيعة الإنسان أو حقيقته. فلا تقبل أن تقطع أوصاله وتعزل ملكاته بعضها عن بعض. فالإنسان ليس فكراً فقط. وانتقاء المثالية لملكة التفكير في الإنسان لاختبارها وحدها كمنطلق مستقل لمعرفة حركة التطور الاجتماعي وغايته، تزييف لحقيقة الإنسان. اذ لا يفكر الا الانسان الحي بلحمه وشحمه أي بوحدته ككائن مادي ذكي. والانسان ليس مادة فقط. فانتقاء المادية لقواه العضوية واختيارها وحدها كمنطلق مستقل لمعرفة حركة التطور الاجتماعي وغايته تزييف لحقيقة الانسان. إذ ليس غير الانسان مادة ذكية. وهي من ناحية ثالثة تأخذ الانسان كحقيقة علمية اذ ان وجوده كما هو بكل

خصائصه المادية والفكرية ثابت وقابل دائماً للاثبات بالملاحظة والتجربة والاختبار.

والإنسانية كمنهج تواجه الواقع الموضوعي الذي تواجهه النظريات الاخرى: تعدد العناصر التي يتكون منها المجتمع. ولكنها لا تختار قوة خارجة عن المجتمع لتنسب اليها ما يقع في الواقع الاجتماعي كما تفعل المناهج المثالية. وفي داخل المجتمع ذاته لا تنسب ما يقع الى القوى المادية. ولكنها ترى أنه في نطاق التأثير المتبادل بين كل العناصر التي يتكون منها الواقع الاجتماعي، بما فيها الانسان والطبيعة المادية، يلعب الانسان - كما هو - الدور الاساسي في حركة التطور الاجتماعي وتحديد اتجاهها وغايتها. ولها على هذا أدلة كثيرة لا يتسع المجال هنا لعرضها وان كان منها أن الانسان وحده، دون الكائنات جميعاً، هو الذي يملك المقدرة على كف نفسه عن حركة توافرت لها أسبابها الموضوعية بما له من مقدرة على الاختيار بين الممكنات. وهو في هذا، وحده، الفاعل «بارادته» بدون انكار لما قد يؤثر في هذه الإرادة من عوامل أخرى. ولكنه في هذا يختلف اختلافاً نوعياً عن الكائنات الأخرى، حتى الحيوية منها، التي تكون أفعالها دائماً انعكاساً شرطياً لمؤثر خارجي بدون مقدرة منها على الكف والاختيار. وتبدو هذه التفرقة حاسمة في توقع حركة الانسان والكائنات الأخرى في مواجهة ظروف الحياة المادية. فبينما تتأثر كل الكائنات بالظروف المادية تأثيراً سلبياً الى حد قد يؤدي الى انقراض نوع منها بأكمله كما انقرضت بعض أنواع الحيوان البائدة. يتأثر الانسان بالظروف المادية، ويعي أثرها، فيعود ويؤثر فيها بارادته وعمله مغيراً ذات الظروف على الوجه الذي يتفق مع ما يريد. هذا التأثير الإنساني في ظروف الحياة المادية، والاجتماعية، هو في الحقيقة ما يسمى بالتطور الاجتماعي. أي ان التطور الاجتماعي في حقيقته هو حصيلة تطوير الناس لظروفهم الاجتماعية.

على أي حال فان خلاصة الإنسانية كمنهج هي أن الانسان، لا

الفكر ولا المادة، هو العامل الأساسي في حركة التطور الاجتماعي. نستطيع أن نعرف هذا بالبحث العلمي، ومع هذا، فقد نستطيع أن نعرفه أيضاً من الممارسة. لانه اذا صح فانه يثبت صحته من خلال فشل المناهج الاخرى في حل المشكلات الاجتماعية عن غير طريقه. ونعتقد أنه من المفيد قبل عرض الحل الانساني لمشكلة الشرعية أن نعرف كيف تراجع كل من المثاليين والماديين نتيجة فشلهم في ممارسة حل مشكلة الشرعية واقتربوا - كل بقدر - من الحل الانساني الصحيح. ونضرب لهذا مثلين أحدهما من الفكر الليبرالي والثاني من الفكر الماركسي.

١١ - المدرسة الوضعية:

قبل ان ينتهي القرن التاسع عشر كانت الممارسة قد كذبت دعاوى الليبرالية في أغلب مجالات النشاط الاجتماعي، ومنها المجال القانوني. وأدى هذا الى محاولات قام بها بعض علماء القانون من الليبراليين لسد ثغرات في مفهومهم للقانون وللشرعية. اشهر اولئك العلماء هو ليون دوجي عميد كلية الحقوق في جامعة بوردو (فرنسا). ومؤسس مدرسة في فقه القانون يسمونها بالعربية «المدرسة الوضعية» Ecole positive . وهي متميزة بقدر من الموضوعية بعدت به عن الفكر الليبرالي. ويبدو ان دوجي كان قد تأثر بنظريات دور كهايم الاستاذ في الجامعة ذاتها. فقد كان لدور كهايم نظرية في علم الاجتماع قائمة على اساس ان المجتمع كائن عضوي مستقل عن الأفراد وتخضع حركة تطوره لقوانين حتمية لا تتوقف على إرادة الناس. غير ان دوجي لم يذهب الى هذا الحد في الاقتراب من المادية. واختار ما بين المادية والليبرالية موقفاً اكثر موضوعية أقام عليه مدرسته. وفيما يلي خلاصة من المبادىء المتتابعة التي قال بها ليون دوجي تبين معا - كما نأمل - ما نريد ان نعرفه من المدرسة الوضعية وهو مدى ما تمثله من تراجع عن الليبرالية واقتراب من الانسانية:

أ - يبدأ دوجي من رفض حاسم للميتافيزيقا والمثالية معاً مقرراً ان البحث العلمي يجب انْ يكون مقصوراً على الواقع الموضوعي القابل للملاحظة، لأنه هو وحده الواقع الحقيقي. يقول: « لا توجد حقيقة غير قابلة للملاحظة وكل ما هو قابل للملاحظة حقيقي. ذلك هو المفتاح الذي لا بد منه للبحث في كل علم »(١). فاذا اردنا ان ندرس المجتمع لنعرف حقيقته، « يجب ان ندرس الوقائع الاجتماعية كما ندرس الفيزياء والكيمياء في الظواهر الطبيعية »(٢). ذلك « لأن المجتمع ليس تجمعاً مصطنعاً من افراد جمعتهم الصدفة او جمعهم القهر بل هو حقيقة حية، وحدة منظمة، وظاهرة حيوية، خاضعة لقوانين تضبط حركتها. ان المجتمع فرد »(٣).

ب - على هذا الاساس « تكون فكرة القانون المثالي المطلق فكرة غير علمية. ان القانون حصيلة التطور الانساني. انه ظاهرة اجتماعية. لا شك في انها ذات طبيعة مختلفة عن الظواهر الفيزيائية. ولكنها مثلها لا صلة لها بأي مثل أعلى مطلق »(٤). « ان القانون يوجد في الحقيقة الاجتماعية وليس في نصوص التشريع. وعليه فقد جاء الوقت الذي يجب ان نحاول فيه البناء القانوني للدولة باستعمال المواد التي تقدمها الحقيقة الاجتماعية بعد استبعاد كل المفاهيم الميتافيزيقية »(٥).

جـ - أولى هذه الحقائق الاجتماعية ان « المجتمع لا يوجد ولا يعيش إلا بالفرد وهكذا يكون موضوع أية قاعدة اجتماعية وأساسها

---

(١) Duguit, (Trait de Droit Constitutionnel), (3éd), t.1, P.463.

(٢) Duguit, (Le Droit Constitutionnel et la sociologie), p. 6.

(٣) Duguit, op. cit.,p. 14.

(٤) Duguit, (Traité..), op. cit. p. 211.

(٥) Duguit, (Traité..), op. cit. t. é. p. 2.

هو الاستقلال الفردي. غير ان النظر إلى الانسان وحده وفي ذاته لا يكشف لنا إلا جزءاً من الحقيقة »[1]. ذلك لأن « الشخص ليس ذا قيمة في ذاته وانما يستمد قيمته من أنه عضو في الجماعة الانسانية كلها »[2].

د - في هذه الحقيقة الاجتماعية لا يمكن ان ننكر « ان العامل الاساسي في الواقع الاجتماعي هو الانسان نفسه الانسان الواعي لما يفعل. الذي يستطيع ان يؤكد وعيه. إذ لا يمكن ان نثبت على أي وجه ان القوى الطبيعية أو الحيوية قوى واعية. ربما كانت واعية ولكن لا أحد يعرف كيف »[3]. ومن هنا يصبح المميز للوقائع الاجتماعية انها « حصيلة نشاط الانسان وهو يستهدف غاية معينة.. فالانسان هنا يعتبر سبباً مستقلاً بذاته، باعتبار انه مصدر قوة محركة بالمعنى العلمي للكلمة... فكل حركة ارادية من الانسان تبدو تجسيداً لطاقة داخلية فيه تعبر عن ذاتها تعبيراً واعياً في المحيط الخارجي في سبيل هدف تريد تحقيقه. وتصبح هي بذلك محركاً لسلسلة من الوقائع غير الواعية تتتابع طبقاً لقانون معين... ويظل الفعل الارادي الصادر من الانسان فعلاً واعياً محدداً بغاية، اختارها الانسان بوعيه ولا أقول بحريته »[4].

هـ - انطلاقاً من هذه الحقائق الاجتماعية « لا تكون الحرية حقاً بل واجباً. واجباً على الفرد ان يوجه نشاطه المادي والفكري

---

(١) Duguit, (Traitë..), op. cit. t. é. p. 83.

(٢) Duguit, (Traité..), op. cit. t. é. p. 98.

(٣) Duguit, (Etudes de droit public,) t. I. P. 17.

(٤) Duguit, (Traité..), op. cit., p. 86.

والخلقي اتجاهاً ينسق مع اتجاه نشاط الآخرين »[١]. ويطلق دوجي على هذا التوجيه الواجب « تحقيق التضامن الاجتماعي » الذي هو الغاية من النشاط الاجتماعي باعتبار انه متفق مع حقيقة ان الوجود الاجتماعي مكون من أفراد وألا قيمة للفرد إلا في مجتمع. ذلك الوعي بأن « رابطة التضامن التي تحفظ الوحدة الاجتماعية ستنقطع إذا لم يحترم الناس قاعدة معينة، اقتصادية أو خلقية »[٢] سيجعل من التضامن الاجتماعي قاعدة اعلى من القانون وتقاس اليها شرعيته. « انها ليست قاعدة سامية بالضرورة من حيث انها مطابقة لمثل أعلى في القانون بل هي ببساطة قاعدة قانونية لمجتمع معين »[٣].

وواضح مما سبق كيف بدأت المدرسة الوضعية بداية تكاد تكون مادية ثم اكتشفت حقيقة الانسان كعامل اساسي في التطور ولكنها انتهت إلى المثالية مرة أخرى. ذلك لأن ليون دوجي قد وصل إلى ان التضامن الاجتماعي هو الغاية التي يجب ان يستهدفها المشرع من القوانين الوضعية. ولكنه لم يستطع ان يكتشف القواعد الموضوعية التي يتحقق بها التضامن الاجتماعي. فاحال إلى وعي الناس بضرورة التضامن الاجتماعي. فكأنه في النهاية قد رد شرعية القاعدة القانونية الوضعية إلى فكرة الناس عن التضامن الاجتماعي وضرورته. وتلك صيغة جديدة لفكرة القانون الطبيعي يمكن ان تقال على الوجه الآتي: ان تحقيق التضامن الاجتماعي هو القانون الطبيعي الذي يجب ان يستلهمه المشرعون. بقي كيف يمكن التحقق من ان المشرعين قد استلهموا ذلك القانون الطبيعي (تحقيق التضامن الاجتماعي). والمقياس هنا اما ان يكون وعي المشرعين انفسهم واما ان يكون قواعد اجتماعية موضوعية يتحقق بها التضامن

---

(١) Duguit, «Traité...», op. cit. p. 141

(٢) Duguit, «Traité...», op. cit. p. 116

(٣) Duguit, «Traité...», op. cit. p. 119

الاجتماعي. ولما لم يعرف ليون دوجي تلك القواعد الاجتماعية الموضوعية اتخذ من وعي المشرعين ضماناً ومقياساً لشرعية القانون الوضعي. وعلى هذا اصبح القانون الذي يضعونه بهذا الوعي متضمناً شرعيته في ذاته. وتكون المحصلة النهائية هي ان القانون الوضعي مصدر الشرعية. وهو ما أراد ليون دوجي ان ينفيه منذ البداية.

على اي حال فان الدلالة التي تهمنا من المدرسة الوضعية هي انها محاولة لسد ثغرات المفهوم الليبرالي للقانون. اكتشفت اسس الحل الصحيح ولكنها لم تكتشف الحل ذاته. ربما لأن ضغط المناخ الليبرالي الذي كان يعيش فيه ليون دوجي لم يسمح لمدرسته بأن تتطور الى ان تصل إلى الحل الصحيح. ومع هذا، فاذا عرفنا - مما يلي - كيف ان الماديين انفسهم قد اكتشفوا تلك الأسس وهم يحاولون سد ثغرات المفهوم المادي للدولة (والقانون) فان المحاولتين معاً، تقدمان لنا مؤشراً موثوقاً الى الحل الانساني الصحيح. وهو ما يهمنا.

١٢ - دولة كل الشعب:

دولة كل شعب أو قانون كل الشعب يستويان. فقد عرفنا من قبل ان المفهوم المادي للقانون والشرعية لا يفصل بين الدولة والقانون. وقد وصل الماديون إلى دولة كل الشعب في محاولة حديثة (١٩٦١). فبعد المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفييتي عهدت حكومة اتحاد الجمهوريات السوفييتية الاشتراكية إلى ٣٩ عالماً وفقيهاً من الماركسيين بوضع كتاب جامع للماركسية - اللينينية على ضوء - وهذا مهم - « خبرة الاتحاد السوفييتي والديموقراطيات الشعبية وكذلك خبرة الطبقة العاملة ». ان اضافة الخبرة الى النظرية هي مفتاح الوصول إلى سد الثغرات التي كشفتها الممارسة في ظل النظرية وحدها.

وقد وضعوا كتاباً بعنوان « أسس الماركسية - اللينينية »، فيما

يلي بعض مما جاء فيه لنعرف مدى ما تضمنه من تراجع عن المادية واقتراب من الحل الإنساني لمشكلة الدولة (أو القانون).

أ - البداية هي الموقف من الانسان. كانت غاية التطور الاجتماعي، التي يجب أن تستهدفها القاعدة القانونية، تتحدد تبعاً لتطور قوى انتاج الحياة المادية، التي هي العامل الأساسي في التطور. أما الآن فان «الحيوان يوفق بين ذاته وبين الطبيعة سلبياً. مستفيداً بما تقدمه له الطبيعة ذاتها. بعكس هذا يوفق الانسان بين نفسه وبين الطبيعة إيجابياً فيغير الطبيعة ليحقق غاية يريدها ويخلق لنفسه ظروفاً للوجود لم تكن قائمة»(١).

ب - من هذه البداية لا تكون الغاية التي يستهدفها كل انسان متوقفة بالضرورة على موقعه من علاقات الانتاج. ولا تكون البروليتاريا وحدها هي التي تعكس موقفها المادي فتستهدف الاشتراكية. ان آخرين قد يختارون الاشتراكية، لا لأنهم يعكسون مواقعهم من علاقات الانتاج، بل «لاقناعهم بأنها مفيدة اجتماعياً». ويكون على البروليتاريا أن «تقودهم الى الاشتراكية بالوسائل الديموقراطية: بالاقناع والتشجيع والقدوة والتنظيم. يجب أن يقتنع الفلاحون والبورجوازية الصغيرة في المدن، والمثقفون من خلال تجربتهم الخاصة بضرورة التغيرات الاشتراكية»(٢)

جـ - ومن خلال بناء الاشتراكية «يقدم هذا التحالف بين الطبقة العاملة والفلاحين والقطاعات الأخرى من الشعب أسس تحويل الدولة من ديكتاتورية البروليتاريا الى الدولة الاشتراكية لكل الشعب»(٣). وفي دولة كل الشعب «اذا أصبح القهر ضرورياً فانه لا

---

(١) Fundamentals of Marxism - Leninism, 3Ed (1963) p. 38.

(٢) Fundamentals of Marxism - Leninism, p. 521.

(٣) Fundamentals of Marxism - Leninism, p. 521.

يوجه الى طبقة يعنيها ولكن الى المعتدين كأفراد. فهو في التحليل الأخير تعبير عن إرادة كل الشعب العامل »[1]. ويقرر الماركسيون المحدثون أن هذه إضافة جديدة إلى النظرية الماركسية في مفهوم الدولة. ذلك لأن « النظرية الماركسية اللينينية بدأت دائماً من حقيقة أن ديكتاتورية البروليتاريا أداة تحول تاريخي ولازمة، فقط، خلال فترة التحول من الرأسمالية الى الاشتراكية. أما عن التغييرات التي تتبع انتصار الاشتراكية وما تكون عليه طبيعة وظيفة الدولة الاشتراكية حينئذ فان هذه الأسئلة الهامة لم يكن من الممكن الاجابة عليها الا فيما بعد على أساس حصيلة التجربة التاريخية. وهذا ما أنجزه برنامج الحزب الشيوعي السوفييتي الذي أقره المؤتمر الثاني والعشرون أي الحزب الذي تم بناء الاشتراكية تحت قيادته لأول مرة. فعلى أساس تجربته التاريخية الغنية قدم الحزب الشيوعي السوفييتي إضافة أساسية وهامة إلى النظرية الماركسية اللينينية هي أن ديكتاتورية البروليتاريا تصبح غير لازمة قبل الوقت الذي تزول فيه الدولة »[2]. وهكذا نصل إلى مفهوم للدولة و (القانون) مختلف تماماً عن المفهوم المادي. ان الدولة هنا باقية ليس كأداة قهر طبقي. ولكن - كما قال المؤتمر الثاني والعشرون - « جهاز يعبر عن مصالح وإرادة الشعب ككل »، ذلك لأن « خبرة الاتحاد السوفييتي والديموقراطيات لم تؤيد على أي وجه آراء ستالين في أن الصراع الطبقي يصبح أكثر حدة مع التقدم في بناء الاشتراكية. بالعكس »[3].

د - في ظل دولة و (قانون) كل الشعب هذه، تتحدد الغايات التي يجب أن يحققها النظام القانوني عن طريق الديموقراطية، أي

(١) Fundamentals of Marxism - Leninism, p. 521.

(٢) Fundamentals of Marxism - Leninism, p. 595.

(٣) Fundamentals of Marxism - Leninism, p. 536.

بالرجوع إلى رأي الناس واستفتائهم. « فاذا استطاعت الطبقة العاملة المتحالفة مع القوى الوطنية والديموقراطية أن تحصل على أغلبية برلمانية مستعدة لتأميم ملكية الاحتكارات الرأسمالية الكبيرة والقيام بالتحولات الاشتراكية فان هذا الجهاز التقليدي للديموقراطية البورجوازية يمكن أن يتحول الى أداة حقيقية للارادة الشعبية »[١]. وإذا كان النظام البرلماني يتطلب تعدد الأحزاب « فان خبرة الديموقراطيات الشعبية قد أثبتت فعلاً امكان الاحتفاظ بنظام تعدد الأحزاب خلال فترة بناء الاشتراكية »[٢].

هل هو تراجع الى الليبرالية؟

انه تراجع عن المادية، ولكنه ليس تراجعاً إلى الليبرالية. بل تراجع إلى الانسانية، اذ خلاصة ما سبق، انه اذا تحرر الانسان من القهر الاقتصادي فانه يسترد مقدرته على التعبير عما يريد ويصبح هو الحكم في تحديد الغاية الاجتماعية التي يجب على الدولة (أو القانون) أن تلتزمها. وكل هذه نتائجمترتبة على المنطلق الأول: « يوفق الانسان بين نفسه وبين الطبيعة إيجابياً فيغير الطبيعة ليحقق غاية يريدها ويخلق لنفسه ظروفاً للوجود لم تكن قائمة من قبل ».

١٣ - مشكلة الديموقراطية:

واضح من كل ما سبق أن حل مشكلة الشرعية أو « سيادة القانون » متوقف على تحديد غاية موضوعية لتطور المجتمع (محصلة نشاط الناس فيه) بحيث يمكن أن تقاس عليها الغاية التي يستهدفها النظام القانوني الوضعي فنعرف من هذا القياس ما إذا كانت الشرعية متوافرة للقانون أم غير متوافرة. ولقد حاولت المدارس الفكرية التي عرضنا لها أن تحدد تلك الغاية من التطور الاجتماعي بطرق عدة انتهت جميعاً إلى الفشل لأنها جميعاً قد انتهت الى القانون

---

(١) Fundamentals of Marxism – Leninism, p. 535.

(٢) Fundamentals of Marxism – Leninism, p.537.

الوضعي ذاته كمقياس لها فأصبح هو ذاته مصدر شرعيته. واهتدى البعض من خلال محاولات البحث عن حل لمشكلة الشرعية الى أنه «في نطاق التأثير المتبادل بين العناصر المتعددة التي يتكون منها المجتمع يكون الانسان هو العامل الأساسي في تحديد غاية التطور الاجتماعي».

بمجرد أن نتخلص من المنطلقات المثالية والمادية ونعترف للانسان بدوره القائد في التطور الاجتماعي تفرض الديموقراطية ذاتها كشرط لتوافر الشرعية في أي نظام قانوني ونعني بالديموقراطية مفهومها العام المتفق عليه في كل المدارس الفكرية: أن يكون التنظيم القانوني للمجتمع متفقاً مع ما يريده الناس فيه. ذلك أنه بالديموقراطية، فقط، بالرجوع إلى الناس في المجتمع واحترام ارادتهم فقط. وبصياغة هذه الارادة في قانون وضعي فقط، يكون القانون الوضعي متفقاً مع غاية التطور الاجتماعي كما يحددها العامل الأساسي في تحديدها وهو الانسان.

هذه خطوة على طريق اكتشاف الحل الصحيح لمشكلة الشرعية او «سيادة القانون». ومنها نعرف ان أية قاعدة قانونية، أو قانون. أو نظام قانوني (دولة) يكون قد فرض على المجتمع عن غير الطريق الديموقراطي يكون غير مشروع. وهي خطوة تقف عندها اغلب المدارس الفكرية السياسية والقانونية. ويحسبون ان مشكلة الشرعية قد حلت. والواقع انها لم تحل بهذا بل اقتربنا منها خطوة فاكتشفنا عقدتها. ومن موقف ديموقراطي تبدو المشكلة اكثر تعقيداً من ذي قبل. ويرجع هذا لسببين:

الأول: ان الديموقراطية ذاتها نظام قانوني وضعي. فمع ان احداً لا ينكر الديموقراطية، ومع التجاوز مؤقتاً عما يعنيه كل واحد بالديموقراطية، يتولى المشرعون (الدولة) في كل مجتمع وضع النظام الديموقراطي في قانون ملزم للناس تقوم سلطة الدولة بردع الذين لا يلتزمونه ولو كانوا لا يرون فيه الديموقراطية التي لا ينكرها أحد.

يحتل ذلك القانون عادة مكان الصدارة من النظام القانوني كله. ترسى مبادؤه في الدستور (القانون الاساسي) من أول: « الشعب مصدر السلطات » إلى آخر « حرية العبادة مكفولة ». وينظم القانون بعد هذا طرق ممارسة تلك المبادىء في الواقع الاجتماعي (حق الانتخاب والترشيح. وقواعد الاستفتاء والتمثيل، مواعيده وشروطه وضمانات سريته... الخ) على الوجه الذي « يراه المشرعون » كفيلاً بان تكون « ارادة المشرعين » مطابقة لارادة الناس. وهكذا تبدأ الطريق إلى الشرعية من نقطة لتنتهي عندها: يكون التصرف الفردي أو الحكومي مشروعاً إذا كان مطابقاً للقانون، ويكون القانون مشروعاً إذا كان مطابقاً للدستور، ويكون الدستور مشروعاً إذا كفل مطابقة إرادة المشرعين لارادة الناس، وتكون تلك المطابقة مكفولة إذا كان المشرعون يمثلون الشعب، ولا يتحقق هذا إلا إذا كان اختيارهم قد تم وفقاً للقانون.. ونصل إلى نقطة البداية لو قلنا: ان هذا القانون الاخير لا يكون مشروعاً إلا إذا كان مطابقاً للدستور... الخ. ولا يمكن تجنب هذه الحلقة المفرغة التي تدور فيها مشكلة الشرعية و « سيادة القانون » إلا إذا توقفنا لنسأل: كيف يمكن ان نعرف أن القانون الوضعي المنظم للديموقراطية في مجتمع معين هو، ذاته، مشروع بدون حاجة إلى الرجوع إلى قانون وضعي آخر؟... بدون معرفة الاجابة على هذا السؤال الحاسم نفتقد اي ضمان ضد ان يكون النظام الديموقراطي كله في مجتمع معين قد وضع في قانون اساسي أو قوانين ملحقة به لمجرد ان يضفي على النظام القانوني شرعية غير متحققة وذلك باسنادها اسناداً شكلياً إلى إرادة الناس، ويصبح القانون الوضعي - مرة أخرى - هو مصدر شرعية القانون الوضعي.

السبب الثاني: اكثر دقة من السبب الأول ويحتاج إلى قدر أكبر من الانتباه. ذلك لأنه وليد التناقض الكامن في المجتمع ذاته. فمع أنه من المسلم انه لا يوجد فرد في غير مجتمع ولا يوجد مجتمع مكون

من غير أفراد، إلا ان غاية التطور الاجتماعي ليست غاية فردية. والتنظيم القانوني تنظيم اجتماعي وليس تعبيراً عن إرادة فرد. ومصدر شرعية القانون مطابقته للغاية الاجتماعية وليس مطابقته لما يريده كل فرد لنفسه. بالرغم من هذا فان الذين يحددون غاية التطور الاجتماعي ويصوغونها في قانون وضعي (مباشرة او عن طريق التمثيل النيابي) أفراد. صحيح انه يشترط عادة أن يكونوا أغلبية ولكن هذه الاغلبية لا تعني إلا «ترجيح» ان ما يريده الكثرة من الناس يتفق حقيقة مع ما يجب ان يريده كل الناس. أي ان أقصى ما يمكن أن تصل اليه الديموقراطية كما ينظمها القانون الوضعي هو معرفة رأي كل «فرد» في «الغاية الاجتماعية» كما يجب ان يستهدفها القانون. وكل «فرد» هنا يريد لغيره أو «للمجتمع» كله. اننا لا نشير إلى الاعتراضات الواقعية التي يعرفها ويعرضها فقهاء القانون الدستوري: استفتاء شعبي تشارك فيه أقلية، ويفوز فيه نصف الأقلية زائداً واحداً، تمثلهم أقلية معدودة من المشرعين، يصدر القانون معبراً عن رأي نصفهم زائداً واحداً، وينتهي الأمر بأن اقلية الأقلية هي التي تضع القانون فعلاً. لا نشير إلى هذا لأن تلك عقبات عملية يمكن أن تعالج، ولأننا نبحث على مستوى أسس الديموقراطية وليس في الشكل الديموقراطي. فنفترض ان القانون الوضعي قد صدر معبراً عن رأي أغلبية من الأفراد فيما يجب أن تكون عليه غاية التطور الاجتماعي. انه إذن يعبر عن تلك الغاية كما وعاها هؤلاء الأفراد. ولكنه لا يعبر عن حقيقة تلك الغاية تعبيراً مباشراً. وقد تكون حقيقتها الموضوعية هي كما وعتها الأقلية، أو قد تكون بعيدة عن وعي الأغلبية والأقلية معاً. فكيف نعرف ان وعي بعض الناس مطابق للحقيقة الاجتماعية ويستحق بالتالي ان يصاغ في قانون عام ملزم لكل الناس، ويكون بهذا مصدراً للشرعية؟ هذه عقدة واجهتها المدارس الفكرية التي عرفناها من قبل، فهي إذن عقدة غير متكورة. بمعنى أنه لا توجد مدرسة

فكرية تقنع بالقول بأن مجرد مطابقة القانون الوضعي لما تريده الاغلبية من الناس في مجتمع معين يعني مطابقته للغاية من تطور هذا المجتمع. وقد عرفنا كيف ان المدارس المثالية قد حلتها بالاحالة إلى قوة فكرية تهدي الناس إلى معرفة غاية التطور الاجتماعي. وتؤكد الليبرالية ان ذلك يتم تلقائياً بفعل مثل عليا خالدة ومستقرة في ضمائر البشر تقودهم تلقائياً إلى تحقيق مصلحة المجتمع كله من خلال تحقيق مصالحهم الخاصة. وعرفنا كيف ان المدارس المادية قد حلتها بالاحالة إلى قوى مادية تحدد وعي الناس حتماً لأن وعي الناس ليس إلا انعكاساً لها. ولم تكن العودة إلى الانسان والاحتكام في الشرعية إلى الديموقراطية حلاً لها، بل عودة إلى مواجهتها. ومنها نعرف ان حل مشكلة الشرعية أو « سيادة القانون » متوقف على حل مشكلة الديموقراطية.

وفيما يلي نقدم لها حلاً جديداً:

١٤ - الجدل الاجتماعي:

يقوم الحل الذي نقدمه على أسس فكرية متميزة عن الأسس التي عرفناها من الحل المثالي والحل المادي كليهما. متميزة بأنها تتضمن تفسيراً للقدر الصحيح من الحلول السابقة وتزيد عليها حل ما عجزت عن أن تجد له حلاً. وهي تنطلق مما كشفت عنه الممارسة وأثبته الواقع التطبيقي في مشكلات التطور الاجتماعي ومشكلة الشرعية: «في نطاق التأثير المتبادل بين العناصر المتعددة التي يتكون منها المجتمع يكون الانسان هو العامل الاساسي في تحديد غاية التطور الاجتماعي». والسؤال الذي تطرحه هو ما إذا كانت حركة التطور الاجتماعي هذه محكومة بقواعد وقوانين موضوعية معروفة أو قابلة للمعرفة أم لا؟... وموضوعية تعني انها قائمة وذات فعالية في حركة المجتمع سواء عرفها الناس أم لم يعرفوها. إذ لو كانت تلك القواعد أو القوانين موجودة لوصلنا إلى أول مفاتيح

مشكلة الشرعية. لأن مقياس شرعية النظام القانوني عندئذ لن يكون مطابقته لارادة الناس كما يعبرون عنها ديموقراطياً، بل مطابقة القوانين الوضعية المنظمة للديموقراطية للقوانين الموضوعية التي تحدد غاية التطور الاجتماعي.

واضح اننا بهذا نواجه مشكلة الشرعية وقد ازدادت تعقيداً، لأننا نحاول ان نبحث في حركة التطور الاجتماعي عن قوانين موضوعية ملزمة للانسان نفسه حتى وهو يختار الغاية الاجتماعية التي يريد ان يصوغها في قانون. والواقع ان المشكلة لم تزدد تعقيداً بدخول البحث عن الشرعية مجالات أوسع وأعمق من الديموقراطية. انما الأمر اننا كلما تقدمنا منها خطوة اكتشفنا حقيقتها كواحدة من اكثر المشكلات الاجتماعية والقانونية تعقيداً. ولعل آية هذا انها قد شغلت الناس قروناً وما تزال تشغلهم وان لها من بين الناس ضحايا كثيرين.

الاعتراض المباشر الذي قد يصد القارىء حتى متابعة البحث هو ان محاولة اكتشاف قوانين موضوعية تضبط حركة التطور الاجتماعي وتحدد غايته وتكون ملزمة في الوقت نفسه للانسان في تحديد هذه الغاية محاولة عقيمة لأنها مصطدمة منذ البداية بما هو مسلم من ان أول مميزات الانسان «كوحدة نوعية من المادة والذكاء» هي انه ذو إرادة حرة. وهو ما أكدناه من قبل كمميز للحل الانساني لمشكلة الشرعية. إذن فمحاولة اخضاع إرادته لقوانين غير متوقفة على وعيه ليس إلا عودة إلى المادية أو المثالية. فكل منهما أرادت ان تخضع حرية الانسان في اختيار الغاية الاجتماعية التي يريدها لما زعمت أنه قانون أو قوة خارجة عنه وملزمة له حتماً أما التسليم بأن للانسان حرية اختيار غاية التطور الاجتماعي (أساس الديموقراطية) ثم اخضاع هذه الحرية لقيود يقال أنها موضوعية فهو موقف يناقض أوله آخره.

وهو اعتراض وجيه حمل الكثيرين على القول بأن الإنسان، أو

المجتمعات الإنسانية، لا تخضع في تطورها لقوانين ذات فعالية حتمية على الوجه الذي يحدث في الظواهر الطبيعية. ولكنه - مع هذا - اعتراض عقيم وغير صحيح. أما انه عقيم فلأنه يبقي على كثير من مشكلات التطور الاجتماعي وعلى رأسها مشكلة الشرعية و « سيادة القانون » بدون حل. أما أنه غير صحيح فلأن القول بأن كل الوجود من الذرات إلى المجرات منضبط في حركته وحركة كل جزء منه بقوانين حتمية معروفة أو تمكن معرفتها، ثم استثناء هذا الكائن المسمى « إنساناً » من نظام الكون كله قول لا يتفق آخره مع أوله. قد نستطيع القول - بأمانة - أننا « لا نعرف » القوانين التي تضبط حركة الإنسان وتطور المجتمعات ولكن هذا لا يعني أن تلك القوانين غير موجودة. وكأن الإنسان هو « الفوضوي » الوحيد في وجود محكم بنظام دقيق. إن الخطأ كله في اتخاذ الجهل دليلاً على العلم فنقول أن ما لا نعرف قوانين حركته لا تكون حركته خاضعة لقانون.

والحل الذي نقدمه قائم على دراسة مستفيضة في مشكلات الحتمية والتطور وقوانينه... الخ، لا نستطيع أن نعرضها أو حتى نلخصها ويكفي أن نحيل اليها في مصدرها[١]. وهي منتهية لخضوع الإنسان والمجتمعات والطبيعة معا لقوانين حتمية صيغت - كخلاصة - في كلمات قليلة هي: « في الكل الشامل للطبيعة والإنسان: كل شيء مؤثر في غيره متأثر به. كل شيء في حركة دائمة. كل شيء في تغير مستمر. في إطار هذه القوانين الكلية يتحول كل شيء طبقاً لقانونه النوعي. وينفرد الإنسان بالجدل قانوناً نوعياً لتطوره: في الإنسان نفسه يتناقض الماضي والمستقبل. ويتولى الإنسان نفسه حل التناقض بالعمل، إضافة فيها من الماضي ومن

---

(١) الدكتور عصمت سيف الدولة « أسس الاشتراكية العربية »

المستقبل ولكن تتجاوزهما إلى خلق جديد »[1]. وما دمنا قد عرفنا من قبل ما هو الجدل[2] فانه يسهل علينا أن ندرك مفهوم « جدل الإنسان ». الماضي يجسده الواقع الاجتماعي الذي نريد أن نحدد غايته التي تقع، بحكم الزمان الذي يتوقف، في المستقبل، ولو بعد لحظة من الواقع. والمستقبل يتصوره الإنسان بدون قيود، كما يريده. والتناقض قائم في الانسان نفسه الذي يدرك الواقع ويتمنى المستقبل فيشعر « بالمشكلة » التي هي الفارق بين واقعه وبين ما يريد. فيحل المشكلة على الوجه الذي يتفق مع ما يريده وتسمح به ظروف الواقع. فهو حل يغير الواقع ويضيف اليه ويتحقق به في كل خطوة عمل « بعض » ما يريده الناس. والتطور هو تنفيذ الحل في الواقع بالعمل وهو أمر لا يقدر عليه إلا الانسان وحده. وهكذا يتم التطور طبقاً لإيقاع ثابت: المشكلة فالحل فالعمل. ولا يستطيع أحد أن يخل بهذا الإيقاع ولو كان الإنسان نفسه. أما مضمون المشكلة (اقتصادي. اجتماعي. قانوني. سياسي... الخ) فيتحدد طبقاً لواقع مجتمع معين (تحديد في المكان) في وقت معين (تحديد في الزمان) لأن المشكلة لا تثور إلا في الواقع الذي يتصل فيه الماضي بالحاضر، وهو متغير في الزمان. ولا تثور إلا حول مضمون يطرحه واقع معين وهو متغير في المكان. ولكن المشكلة في كل زمان ومكان تتضمن « ارادة » التطور. ارادة التحرر من قيود الواقع الاجتماعي. إرادة الحرية ومزيد من الحرية ثم مزيد من الحرية. ذلك هو القانون الثابت الحتمي الذي يضبط حركة الانسان، والذي تختلف مضامينه الاجتماعية من مكان إلى مكان ومن زمان الى زمان، ولكن الإنسان نفسه لا يمكن أن يفلت من حكمه. لا يمكن لأي انسان، ما دام إنساناً، إلا أن يستهدف حريته في كل مجال ينشط فيه، ومن كل نشاط يقوم به، وأياً كان موضوع نشاطه. وعندما تكون الحرية هي

---

(١) الدكتور عصمت سيف الدولة « أسس الاشتراكية العربية »

(٢) فقرة ٥ من هذا الكتاب.

القانون النوعي الذي يضبط حركة الإنسان حتماً يسقط التناقض بين الحتمية والحرية. إذ يكون الانسان بهذا حراً حتماً. بمعنى أنه لا يحل مشكلات واقعه الاجتماعي ولا يتطور الا عن طريق «جدل الانسان»: إدراك المشكلات وحلها وتنفيذ الحل في الواقع بالعمل اليدوي أو الذهني تبعاً لنوع المشكلة.

هذا الانسان الفرد. ولكن الفرد غير موجود إلا في مجتمع.

فكيف يتم التطور الجدلي في المجتمع؟...

«إذا اجتمع شخصان فان كلاً منهما يتطور عن طريق العمل تنفيذاً للحل الجدلي لمشكلاته الخاصة كما يدركها هو وكما يتصور حلها وطبقاً للامكانيات التي يحصل عليها. وتتم الحركة الجدلية أو التطور الفردي بقدر ما تكون معرفته المشكلة وامكانيات الظروف معرفة صحيحة وتصوره الحل صحيحاً. واستعماله امكانياته صحيحاً... غير أن حاجات الانسان متعددة لأنه كائن مركب وليس كائناً بسيطاً. وكل حركة وأي تصرف يقوم به الانسان في حياته إشباع لحاجة قائمة. وعندما يجتمع اثنان تبدأ عملية «الجدل الاجتماعي» ونعني بها الاشتراك في حل المشكلات المشتركة. والاشتراك يكون بتبادل الجدل، أي بتبادل المعرفة فيعرف كل واحد من الاثنين كيف نشأت المشكلة لديهما، وتبادل الفكر أي معرفة كل واحد وجهة نظر الآخر في حل المشكلة، وتبادل العمل أي مساهمة كل منهما في إشباع حاجتهما المشتركة. وبهذا يتطوران - أي يتطور المجتمع - عن طريق المعرفة المشتركة أو العلم، والرأي المشترك أو العقيدة، والعمل... والإضافة إلى اثنين تمد أبعاد المجتمع على مستويات ثلاثة، امتداد أفقي حيث ينتشر الناس من الفرد إلى الجماعة وحيث يحمل كل فرد حاجته معه وتتعدد المشكلات والحلول في حركة جدلية تتجه من الجزء إلى الكل. وامتداد رأسي يبدأ بالحاجة الخاصة بكل فرد إلى الحاجة العامة التي

يشترك فيها الجميع وتتسع المشكلات والحلول في حركة جدلية تتجه من الخاص الى العام. وامتداد الى المستقبل حيث يسير التطور من الحاجة إلى الغنى. في حدود هذه الأبعاد تتطور أية وحدة اجتماعية خلال حركة جدلية جماعية متجهة إلى التحقيق الشامل لكل حاجات الأفراد. وكأية حركة جدلية تقتضي لقيامها الوجود ثم الجدل. أي وجود المجتمع نفسه ثم تبادل المعرفة فتبادل الرأي فتبادل الجهود. ولا بد أن يتم هذا ليتطور المجتمع وتتحقق حرية الانسان فيه لأن قانون الجدل قانون حتمي »[١].

وهكذا نعرف أن ثمة قوانين موضوعية لتحديد غاية التطور الاجتماعي في مجتمع معين هي قوانين « الجدل الاجتماعي ». ونعرف من حتمية تلك القوانين أنه لا يمكن على أي وجه تحديد غاية التطور الاجتماعي الا بالتزامها. ومن هنا فاننا عندما نتحدث عن الغاية الاجتماعية في مجتمع معين لا يكفي أن نحتكم فيها إلى الناس (الديموقراطية الشكلية) لأن الناس خاضعون لقوانين حتمية وهم يحكمون فيما يجب أن يكون عليه الواقع الاجتماعي. وبدون التزام لتلك القوانين لا يمكن - على أي وجه - أن يعرفوا حقيقة ما يجب أن يكون عليه - لا بد إذن من أن تكون القوانين الوضعية المنظمة للممارسة الديموقراطية متفقة مع قوانين « الجدل الاجتماعي » لنستطيع فعلاً ان نقول ان ما يراه الناس لازماً للمجتمع هو لازم للمجتمع موضوعياً، وان الآراء التي يسفر عنها الاستفتاء في الحقيقة الاجتماعية آراء مطابقة لتلك الحقيقة: « بهذا تكون الديمقراطية نظاماً للحياة وليست نظاماً للاستفتاء والانتخاب والحكم. وتكون نظاماً حتمياً للتطور لأن جدل الانسان في المجتمع أو الجدل الاجتماعي قانون حتمي يضبط حركة تطور المجتمعات »[٢].

---

(١) الدكتور عصمت سيف الدولة « أسس الاشتراكية العربية »

(٢) الدكتور عصمت سيف الدولة « أسس الاشتراكية العربية »

وفيما يلي نرى كيف يقدم لنا الجدل الاجتماعي - خطوة خطوة - حلاً جديداً لمشكلة الشرعية.

١٥ - الحرية:

نعني بالحرية هنا المقدرة على التطور. المقدرة على حل مشكلات الواقع الاجتماعي على وجه يشبع حاجات الناس. أو المقدرة على «الجدل الاجتماعي». وتتجسد الحرية في مضامين اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية في امكانيات اجتماعية. وهي امكانيات متغيرة من مجتمع إلى مجتمع، وفي المجتمع الواحد من زمان إلى زمان. فكلما كسب الناس ما يشبعون به حاجاتهم الواقعية بدأوا في محاولة كسب المزيد. وكل كسب في مكانه وزمانه هو غاية اجتماعية. هي مضمون الجدل الاجتماعي. غير ان هناك عنصراً ثابتاً لا يتغير هو المقدرة على معرفة تلك الغاية وكيفية الحصول عليها والعمل على تحقيقها. ذلك هو الجدل الاجتماعي كما عرفناه. ومن هنا فان أول شرط لامكان تحديد الغاية، أو الغايات الاجتماعية، التي يجب ان يستهدفها القانون الوضعي هو أن تتوافر للناس المقدرة على معرفة تلك الغايات على حقيقتها قبل ان يقولوا رأيهم فيها، وقبل ان ينتخبوا من يمثلونهم في صياغة القانون الوضعي على وجه يحققها. ذلك لأنه «إذ يبدأ التطور الاجتماعي بالمعرفة المشتركة للمشكلات المشتركة تتوقف قيمة أي تنظيم للتطور على مدى صحة معرفة الجميع بمشكلات حياتهم. ولا تمكن معرفة المشكلات - المشتركة أو الفردية - إلا عن طريق تعبير الناس عنها. لهذا يكون الأساس الأول للديموقراطية هو حرية التعبير والشكوى والعلم بمشكلات الناس بدون قيد. وكلما استطاع كل انسان في المجتمع ان يعبر عن رأيه، وكلما كانت امكانيات تبادله المعرفة بالآلام أوسع وأشمل، كان من الممكن ادراك المشكلات ادراكاً صحيحاً. ولهذا وجهان: وجه سلبي يتمثل في رفع اسباب الخوف عن الانسان. ووجه إيجابي يتمثل في أن تطرح جميع المشكلات وآراء الناس كما هي بدون تزييف أو تشويه. وان يكون

في مقدور أي انسان في المجتمع ان يقول ما يريد وان يعلم ما يريد بدون خوف او تضليل. هذه أول حركة الجدل الاجتماعي، والأساس الأول للديموقراطية قبل ان تصبح تنظيماً للاستفتاء والانتخاب ومجالس تنعقد وتناقش وتنفض. وبدونها يصبح أي شكل ديموقراطي فارغاً من اي مضمون حقيقي. لهذا لا يمكن - مثلا - الحديث عن الديموقراطية في ظل النظام الرأسمالي حيث يعيش العاملون في خوف دائم على أرزاقهم اليومية وحيث تنفق الملايين لاخفاء الحقائق وتضليل الناس عن طريق احتكار الصحف ودور النشر والاعلام والدعاية المنظمة لتزييف كل حقيقة. كما لا يمكن الحديث عن الديموقراطية في ظل (الديكتاتورية).. فحيثما خاف الناس من أن يقولوا ما يحسونه وحيل بينهم وبين ان يعرفوا ما يعانيه الآخرون يصبح إدراك المشكلات ادراكاً صحيحاً مستحيلاً، ويصبح التطور منطلقاً من مشكلات الناس كما يتصورها أفراد أو مجموعة منهم، ويصبح تنظيم الخائفين المضللين وحشرهم ليسمعوا من غيرهم تشخيصاً لمشكلاتهم وحلولاً لها تبريراً للاستبداد وليس من الديموقراطية في شيء.

« وإذ تطرح مشكلات كل الناس كما يحسها الناس انفسهم ونعرف من خلالها أين التناقض بين ماضي المجتمع ومستقبله، أو بين ظروفه واحتياجاته تتحدد المشكلات العامة (على المستوى الرأسي للمجتمع اي التي يعاني منها الناس جميعاً) والمشكلات الخاصة (على المستوى الأفقي للمجتمع أي المشكلات الفردية أو مشكلات قطاع من الناس) والمشكلات الملحة (في اتجاه التطور اي التي يكون حلها شرطاً لحل ما يليها من مشكلات). وتبدأ الحركة الثانية في الجدل الاجتماعي: البحث عن حل. وهنا أيضاً لا بد ان تطرح كل الحلول. فقد قلنا ان الانسان جدلي حتماً وان له دائماً حلولاً لمشكلاته، لهذا لا يمكن الوصول إلى الحل الصحيح بتجاهل الحلول التي يضعها الناس على أساس معرفتهم مشكلاتهم، وما يتطلعون اليه من مستقبلهم ولما

كان الحل الصحيح هو ما يرضي حاجات الناس جميعاً، أي ما يتضمن كافة الحلول الفردية فان الوصول اليه يقتضي أولاً معرفة الحلول التي كونها الناس، أي تبادل الرأي بين الناس، بدون قيد، ثم تفاعل هذه الحلول خلال الجدل الاجتماعي ليكمل بعضها بعضاً ويغني بعضها بعضاً وتنتهي إلى حلول جماعية محددة.

« غير اننا عندما ننتقل إلى الحركة الاخيرة من التطور الجدلي اي تنفيذ الحل بالعمل، لا بد من ان يطبق حل واحد إذا تعددت الحلول. ولا شك في انه طبقاً للقوانين الموضوعية للجدل الاجتماعي لا يؤثر اختلاف الناس في المشكلة في أن لكل مشكلة حقيقة واحدة. ولا يؤثر اختلافهم في الرأي في أن للمشكلة الواحدة حلاً صحيحاً واحداً في الظروف الواحدة. واختلاف الرأي في المشكلة أو الحل، لا يدل إلا على أن المشكلة وحلها غير معروفين معرفة علمية صحيحة للجميع. ولا يمكن تخطي هذا إلا بمزيد من حرية المعرفة وحرية الرأي، بمزيد من الجدل الاجتماعي. لكن المشكلات لا بد ان تحل في زمان معين فان التطور لا يقف. عندئذ تثور مشكلة أي الحلول ينفذ بالعمل. ولا مقياس للاختيار - هنا - ديموقراطيا - إلا بتطبيق الحل الذي يرضي حاجة « الاغلبية » من الناس. اي بحل « العدد الأكبر » من المشكلات عن طريق عمل « كل الناس ». وعمل « كل » الناس ذو اهمية خاصة في مفهوم الحرية طبقاً لجدل الانسان. إذ ان ضرورته كحركة اخيرة في الجدل الاجتماعي تجرد الأقلية - صاحبة حرية الرأي - من « حرية » عرقلة تنفيذ رأي الاغلبية ولو سلبياً. وإذا كان هذا لا يعجب الاقلية فان طريقها ان تمارس حرية الرأي لكي تنقل وعيها للمشكلة ورأيها في الحل الى الاغلبية ولكن ليس من حقها ان توقف التطور بتعطيل الحلول وتنفيذها إلى ان تحصل لرأيها على أغلبية الناس.

« وعلى هذا تكون الديموقراطية - طبقاً لجدل الانسان - هي

اسلوب المجتمعات الحرة في حل مشكلاتها. اي أسلوب المجتمعات الحرة في التطور على أساس من قانون الجدل الاجتماعي: حرية الرأي للجميع. حرية العقيدة للجميع. وعمل الجميع في تنفيذ رأي الأغلبية »[١].

تلك قواعد تتحدد بها غاية التطور الاجتماعي طبقاً لقوانين تطور المجتمعات وليس طبقاً لأي قانون وضعي. انها قوانين « طبيعة » ولكنها معروفة وقابلة للاثبات بالتجربة والاختبار فهي ليست « القانون الطبيعي » المجهول الذي يتحدث عنه الليبراليون. وهي القوانين الموضوعية التي تحكم علاقة الناس في المجتمع ويمكن على ضوئها فهم التضامن الاجتماعي الذي اشار اليه ليون دوجي ولم يعرف قوانينه. وهي القوانين التي قال عنها فقيه الليبرالية اسمان: لا شك في ان المجتمعات الانسانية والسياسية اشكال طبيعية ولازمة وهي تتطور طبقاً لقوانين لها قدر من الحتمية. فاذا كانت تلك القوانين موجودة أو أمكن الذكاء الانساني معرفة حركتها واتجاهها فعلى الحرية والارادة الانسانية ان تتسق معها وتلائم بينها وبين فعاليتها ».[٢] كل ما في الأمر ان سامان لم يعرفها وعرفناها. فعرفنا انها ليست على قدر من الحتمية بل هي قوانين حتمية. وأنه ليس مطلوباً من الحرية والارادة الانسانية ان تتسق معها لأنها ذاتها قوانين الحرية والإرادة الإنسانية التي لا يمكنها إلا أن تكون متسقة معها، وإنما المطلوب أن يتسق معها النظام القانوني في المجتمع.

إذا كانت تلك القوانين (قوانين الجدل الاجتماعي) صحيحة فأين يقع منها القانون الوضعي وكيف يمكن على ضوئها قياس شرعيته؟.. القانون الوضعي هو تنظيم لآخر حركات الجدل: العمل. فهو مجموعة من القواعد الآمرة بعمل شيء، او الناهية عن عمل

---

(١) الدكتور عصمت سيف الدولة «أسس الاشتراكية العربية»

(٢) Adhémar Esmein, op. cit., P. 24

شيء، صراحة أو ضمناً، المتضمنة جزاء رادعاً على مخالفة ما تأمر به أو تنهي عنه. ومن هنا فإنها تكون شرعية، فقط، والى المدى، الذي تتفق فيه مع قوانين الجدل الاجتماعي، وتكفل به تنفيذ الغاية التي ينتهي اليها: حرية الرأي للجميع. حرية العقيدة للجميع. عمل الجميع في تنفيذ رأي الأغلبية. وبدون هذا، بدون حرية لا توجد ديموقراطية وبدون ديموقراطية لا توجد الشرعية ولا يسود القانون، لأن القانون ذاته لن يكون معبراً عن الغاية الاجتماعية كما حددها الناس ديموقراطياً بعد أن توافرت لهم المقدرة الجدلية على هذا التحديد.

١٦ - الاشتراكية:

إذا كان جدل الانسان هو «قانون» تطور الانسان، وكان الجدل الاجتماعي هو «قانون» تطور المجتمعات، فان القانون، أي قانون مشروط. اذا حدث كذا حدث كذا. اذا وجد الانسان تطور جدلياً. اذا تم الجدل الاجتماعي تطور المجتمع. وقد يتخلف الشرط فيفقد القانون فعاليته. كأن يفقد الانسان مقدرته الفكرية فيصبح مجنوناً والمجنون عاجز عن التطور. وكأن يجوع الانسان الى الحد الذي يصبح به مجرد حيوان جائع. أو يكره الانسان مادياً أو معنوياً على الامتناع عن التطور بقوة خارجة عنه أو مفروضة عليه. كذلك قانون الجدل الاجتماعي. اذا قام عائق دون أن يعرف الناس مشكلاتهم على حقيقتها، أو قام عائق دون أن يعبروا عن آرائهم، أو قام عائق دون أن يعملوا على تحقيق ما يريدون، فقد القانون فعاليته أو ضعفت تلك الفعالية فلا يتم الجدل الاجتماعي. وفي الفقرة السابقة عرفنا شيئاً عن العوامل التي تؤثر في المعرفة والعلم وبالمشكلات وابداء الرأي في حلولها. ويبدو منها كما لو كنا نتفق مع الليبرالية في كثير من النقاط. وهو غير صحيح. لأن الجدل الاجتماعي كقانون وحدة متكاملة تتوقف بنتيجتها النهائية على

تحقيق غاية في الواقع الاجتماعي، أي لا يتم الا بالعمل. والعمل - كما عرفنا من جدل الانسان - يحقق اضافة الى الواقع تتضمن حرية جديدة. وعندما يكون الجدل اجتماعياً، تكون الغاية اجتماعية، والعمل اجتماعياً، وتكون الاضافة الى الواقع متضمنة حريات جديدة اجتماعية ايضاً. ويقدم لنا هذا شرطاً جديداً للشرعية. فما دامت مطابقة النظام القانوني للجدل الاجتماعي هي مناط شرعيته فان هذه الشرعية لا تقوم الا متكاملة تكامل الجدل الاجتماعي ذاته. وعلى هذا لا يكون النظام القانوني مشروعاً الا اذا كانت الغاية التي يستهدفها هي تطور المجتمع ككل وليس تطور اي فرد فيه او مجموعة من الأفراد. وهذا لا يتحقق الا اذا وضعت كافة الامكانيات الفكرية والاجتماعية والاقتصادية المتاحة في المجتمع لخدمة التطور الاجتماعي. ومن هنا فان النظام القانوني الذي يسمح بأن يستأثر فرد أو مجموعة من الأفراد ببعض او كل الامكانيات المتاحة في المجتمع لخدمة مشكلاتهم الفردية، او بعيداً عن وظيفتها الاجتماعية، لا يكون مشروعاً من حيث أنه يسمح لفرد أو مجموعة من الافراد بتعويض التطور الاجتماعي. وتكون احدى الغايات الأساسية التي يجب أن يستهدفها النظام القانوني الوضعي حتى يكون متسقاً مع الجدل الاجتماعي وضع كافة الامكانيات المتاحة في مجتمع معين في وقت معين في خدمة تطور المجتمع ككل. وهذا يعني الغاء الملكية الخاصة الا في الحدود التي تقوم فيها بوظيفة اجتماعية تتطلبها المرحلة التاريخية التي يمر بها المجتمع المعين: ويعني أيضاً توظيف كل الامكانيات بما فيها الملكية الخاصة - في الحدود المتاحة فيها - من أجل الغايات الاجتماعية التي تتفق مع تطور المجتمع ككل. وهو ما اصبح معروفاً باسم التخطيط الشامل. وهكذا نلتقي بالشرعية الاشتراكية. والواقع أننا كنا قد التقينا بها من قبل في الفقرة السابقة. ذلك لأنه طبقاً للجدل الاجتماعي نلتقي بالاشتراكية كشرط للشرعية من ناحيتين: ناحية سلبية: وهي تحرير

الناس في المجتمع من الخوف والتزييف وذلك بتجريد اي فرد او مجموعة من الأفراد من المقدرة الاقتصادية على فرض ارادتهم على غيرهم واكراه الناس - ولو اكراهاً معنوياً - على ان يحبسوا آراءهم او ينافقوا سادتهم. وذلك يكون بتحريرهم من التبعية الاقتصادية لأي فرد او مجموعة من الافراد يتحكمون في ارزاقهم. وينطبق هذا على الرأسماليين فنلتقي عنده بالاشتراكية. ولكنه ينطبق ايضاً على البيروقراطية والديكتاتورية ولو كانت في مجتمع الغيت فيه الملكية الخاصة لأدوات الانتاج. ونلتقي به ايضاً في التخلف القبلي والنظم العشائرية والطائفية حيث يمارس القهر وقد لا يكون مرتبطاً دائماً بالملكية. اما الناحية الايجابية: فهي توظيف كل الامكانيات المتاحة في المجتمع لخدمة التطور الاجتماعي. أي بالتخطيط الشامل، بما يقتضيه هذا من الغاء للملكية الخاصة لمصادر الانتاج وادواته الرئيسية، واخضاع ما يبقى من ملكية خاصة للأهداف الاشتراكية التي تحددها الخطة الاقتصادية ذاتها - اي بالسيطرة الاجتماعية على كل مصادر الانتاج وادواته.

بدون هذا، بدون الاشتراكية لا تتوافر الشرعية من ناحيتين: أولاهما انعدام الحرية حيث يحول القهر الاقتصادي دون ان تكون الآراء التي يبديها الناس في الاستفتاء (الشكل الديموقراطي) مطابقة لحقيقة ما يريدون، ويحملهم الخوف على ارزاقهم على ان يعبروا عن آراء مستغليهم، فيختاروا اولئك المستغلين او تابعيهم ممثلين لهم، وهؤلاء يضعون القانون - كمشرعين - وفقاً لما يريده اصحاب القوة الاقتصادية التي استطاعت ان تصل بهم الى مقاعدهم.فلا تكون الغاية التي يستهدفها القانون الوضعي مطابقة لغاية التطور الاجتماعي. ويفقد بذلك شرعيته. هذا من ناحية. ومن ناحية اخرى، فان تحديد غاية التطور الاجتماعي ديموقراطياً بدون أن يضمن القانون الوضعي تحقيقها فعلاً بقدر ما تسمح به «كل» الامكانيات المتاحة في المجتمع يحيل الديموقراطية ذاتها الى «اعلان»

عن الأمنيات لا أمل في تحقيقه. ويصبح القانون حفاظاً على ان تظل الديموقراطية «اعلاناً» لا اكثر. وهو بهذا يقف - مباشرة - ضد تحقيق غاية التطور الاجتماعي، ويفقد شرعيته.

ومن هذا كله نعرف ان الشرعية او «سيادة القانون». لا يمكن ان تتحقق «فعلاً» الا في مجتمع اشتراكي. وان ما يقوم منها في بعض المجتمعات الرأسمالية ليس الا شكلاً تضليلياً غايته على وجه التحديد ان يكون ستاراً لانعدام الشرعية.

١٧ - شرعية الدولة:

يكون النظام القانوني في المجتمع مشروعاً اذا اتفقت الغاية الوضعية مع الغاية الاجتماعية المحددة موضوعياً. هذا عرفناه. ولما كان الجدل الاجتماعي هو الطريق الوحيد الذي يعرف به الناس في المجتمع الغاية الاجتماعية فان النظام القانوني في المجتمع لا يكون مشروعا اذا تضمن قيودا سياسية او اجتماعية على مقدرة الناس على الجدل الاجتماعي. وهذا قد عرفناه ايضا. انما الذي لم نعرفه بعد هو: عن اي مجتمع نتحدث. ما هو المجتمع الذي نريد ان نعرف غاية تطوره لنقيس عليها الغاية التي يستهدفها القانون الوضعي. لقد تكلمنا عن التطور الجدلي من خلال حل المشكلات «المشتركة» في المجتمع. ومعنى هذا ان «المجتمع» متميز بأن مشكلاته مشتركة بين الأفراد فيه، وغاية تطوره مشتركة بين الناس المنتمين اليه، وبالتالي يجب ان يقوم فيه نظام قانوني مشترك، يمتد الى كل الناس والى كل المشكلات. فالى أي مدى يمتد النظام القانوني لنقول انه قد امتد الى كل الشركاء في المشكلات الاجتماعية. ان اسهل الاجابات وأقربها الى الذهن هي ان المجتمع يتحدد «بالدولة». فلكل دولة شعب ووطن وواقع اجتماعي ومشكلات... وبالتالي غايات اجتماعية معينة ومقصورة عليها يجب ان يستهدفها النظام القانوني ليكون مشروعاً. فهل هذي اجابة صحيحة؟...

لفترة قصيرة من التاريخ، تاريخ الليبرالية، كان المقصود بالشعب هو الأمة. ففي اعلان حقوق الانسان الذي اصدرته الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ نص على ان السيادة للأمة (المادة الثالثة) وأعاد النص عليها دستور سنة ١٧٩١. غير ان الامر لم يلبث كثيراً حتى تغير عندما وضع دستور ١٧٩٣ فأعاد النص بعد أن أسند السيادة إلى الشعب. والفارق بينهما أن الشعب عنصر من عناصر الدولة بينما الأمة تكوين اجتماعي سابق على الدولة. ومنذ ذلك الحين والعبرة في دراسة القانون والشرعية، في الفقه الليبرالي بالشعب. أي المجتمع كما تحدده الدولة بحجة «ان الأمة في ذاتها لا تتضمن غاية مشتركة»[١]. وبالتالي «لا يجوز الخلط بين الشعب والأمة لأن الأمة جماعة قد لا تكون مرتبطة بنظام»[٢]. وعندما نجد ان كل فقهاء الليبرالية وأساتذة القانون الدستوري يتحدثون عن «سيادة الأمة» فيجب الا نخلط بين ما يقولون وبين ما نفهمه من كلمة الأمة. لأن «الدولة هي التشخيص القانوني للأمة»[٣] كما قال فقيه الليبرالية اسمان. أما الأمة التي نعرفها كجماعة من الناس تكونت تاريخياً... الخ، فانها «لا يمكن ان تنطوي في ذاتها على إرادة»[٤]. ويرجع هذا - على وجه التحديد - الى المفهوم الليبرالي للأمة. فالأمة في الليبرالية مجتمع «طبيعي» يشترك المنتمون اليه في الأصل أو اللغة أو المشاعر، أو فيها جميعاً ولكن الرابطة القومية في كل الحالات غير ذات مضمون اجتماعي. انها لا تتضمن غاية اجتماعية مشتركة بين ابناء الأمة جميعاً. ومن هنا لا يختلف مفهوم القانون والشرعية في الفقه الليبرالي تبعاً للتكوين الاجتماعي للشعب. وفي أية دولة يظل

---

(١) Jean Dabin, op. cit., p. 35.

(٢) Del vecchio, op. cit., p. 10.

(٣) Esmein, op. cit., p. 1.

(٤) Esmein, op. cit., p. 252.

مفهوم الشرعية هو هو سواء كانت دولة في أمة أو في شعب خليط من أمم شتى، أو في جماعات قبلية أو حتى دولة مفروضة على الشعب الذي هي دولته. وقد يبدو ان مثل هذه التفرقة بين الأمة والشعب غير ذات أثر في مشكلة الشرعية. إلا ان هذا خطأ جسيم وقعت فيه أغلب المدارس الفكرية التي حاولت ان تجد حلاً لمشكلة الشرعية و « سيادة القانون ». ويكفي لبيان مدى جسامة هذا الخطأ أن نشير إلى ان فقيه القانون الدستوري الكبير اسمان عندما كان يقول: « ان الدولة هي التشخيص القانوني للأمة » كان يعتبر الشعب العربي في الجزائر جزءاً من الأمة الفرنسية، لأنه جزء من شعب دولة فرنسا. وعلى هذا كانت كل محاولة استقلال عن الدولة تعتبر غير مشروعة. وكان لا بد من ثورة المليون شهيد ليقتنع فقهاء فرنسا ان الدولة التي كانت مفروضة على الشعب العربي في الجزائر بكل دساتيرها وقوانينها. كانت غير مشروعة لأنها لم تكن تتفق مع حقيقة التكوين الاجتماعي لشعب هو جزء من الأمة العربية وليس جزءاً من الأمة الفرنسية.

ان هذا المثل يكشف لنا خطورة السؤال الذي يجب ان نطرحه، قبل أي سؤال آخر. إذا أردنا ان نحل مشكلة الشرعية. و « سيادة القانون »: ما هو المجتمع الذي تكون غاية تطوره مقياسا لشرعية القانون فيه؟ وإذا كانت الاجابة هي: الشعب في كل دولة، فيجب ان نتذكر ان « الدولة » هي التنظيم القانوني للمجتمع. فدستور كل دولة، أو قانونها الأساسي. هو الذي يحدد الوطن والشعب والجنسية (الهوية) والحقوق والواجبات... الخ. ونحن نبحث عن الشرعية حتى على المستوى الدستوري. ومن هنا يثور السؤال الذي نطرحه حول ما إذا كان التحديد « القانوني » للشعب يتفق مع حقيقته الموضوعية أم لا؟.. المفروض انه يتفق. ولكنه فرض قد يكون صادقا وقد لا يكون تبعاً لظروف قيام الدولة في كل مجتمع. وهذا يعني ان الدولة بكل ما فيها من قوانين لا تكون مشروعة على هوى الذين أقاموها

ليحكموا بها، ولكنها تكون مشروعة بقدر ما تكون متفقة مع حقيقة الوجود الموضوعي للمجتمع.

وطبيعي ان هذا لا يصح إلا إذا كانت حقيقة الوجود الموضوعي للمجتمع قابلة للتحديد بغير رجوع إلى القانون الوضعي. اي ان يكون للمجتمع وجود موضوعي سابق على الدولة. وهذا ما يؤكده النظر الى تكوين المجتمعات على ضوء قوانين « جدل الانسان ». فالمجتمعات ذاتها لم تتكون اعتباطاً ولكنها تكونت عن طريق التطور الذي عرفنا انه يتم من خلال مواجهة مشكلات الواقع الاجتماعي وحلها بالعمل. فكل مجتمع على هذا تكون « تاريخياً »، وفي تاريخه خلق أدوات تطوره الخاص. خلق لغته المشتركة اللازمة لتبادل المعرفة بالمشكلات، وخلق تكوينه البشري المتطور (من العشائري إلى القبلي إلى القومي) تبعاً لنمو المشكلات المشتركة بين جماعات معينة من الناس، وخلق نظمه الداخلية من اخلاق وتقاليد وأدوات انتاج وسلطات ودولة وقانون تبعاً لمتطلبات تطوره. وهكذا يفترض في الأصل ان النظام القانوني في كل مجتمع يتفق مع التكوين التاريخي لذلك المجتمع. او بتعبير آخر ان كل دولة قائمة في شعب متكون تاريخياً طبقاً لحاجته الحقيقية إلى دولة كما اكتشفها خلال تطوره. غير ان هذا الفرض لا يصدق إلا بالنسبة إلى قلة من الشعوب والدول في العالم. ذلك لأن كل الدول في العالم غير الاوروبي، تقريباً، صناعة الاستعمار الرأسمالي الذي فرض سيادته على شعوب الأرض منذ القرن السابع عشر وحتى الآن لم ينحسر تماماً بعد. حتى الدول الصغيرة في أوروبا من أول لوكسمبرج إلى تشيكوسلوفاكيا، دول رسمت حدودها على اثر الحرب الاوروبية الأولى. والمثال الذي قد يعنينا اكثر من غيره هو العديد من الدول القائمة في الوطن العربي. قبل خمسين عاماً فقط، لم يكن لأية دولة من هذه الدول والدويلات والامارات والمشيخات وجود، ولا يمكن لأي انسان في الوطن العربي ان يزعم أنه أو أحد أجداده كان صاحب

الرأي الأخير في دولته أو حدودها، أو شعبها، أو دستورها، أو قوانينها. كلها صناعة «انجليزية» أو «فرنسية» أو «إيطالية» أو صناعة مشتركة في مصنع الدول التي كانت تسمى «عصبة الأمم». وعندما نشأت كل دولة اصطنع لها دستور ليكون مقياس شرعية القانون الوضعي فيها.

وطبيعي ان الفكر الأوروبي في علم الاجتماع أو علم القانون، الذي غرس في رؤوسنا ما يتردد في الكتابات العربية عن الشرعية و «سيادة القانون»، قد تجاهل كل ما يمكن ان يمد البحث في الشرعية إلى مطابقة الدولة للوجود الموضوعي للمجتمع. اولاً لأن تلك مشكلة لم تكن ثائرة لدى اساتذة القانون في أوروبا الاستعمارية. وثانياً لأنه لم يكن من مصلحة أوروبا الاستعمارية ان تعلم ابناء المستعمرات ما ينبههم إلى عدم شرعية النظم القانونية التي أقامها المستعمرون. وهكذا نفتقد في الدراسات القانونية المتداولة في الجامعات العربية، كل الجامعات العربية، ذلك العنصر الأساسي في قياس الشرعية و«سيادة القانون»، وهو ما إذا كانت الدولة قد قامت اصلاً مشروعة. وننسى حتى من الناحية القانونية الفنية ان البحث عن شرعية القانون الوضعي يجب ان يمتد إلى وجود الدولة باعتبار ان الدولة نظام قانوني وضعي. ونتحدث عن الديموقراطية ونحتكم إلى اغلبية الشعب، الاغلبية «العددية»، بدون ان نفطن إلى ضرورة معرفة «عدد» الشعب الذي يعنينا رأيه، أو من حقه أن يبدي رأيه، في الغايات الاجتماعية التي يجب ان يستهدفها القانون الوضعي. ونغفل عن الملايين التي حرمت من حق الاستفتاء والانتخاب والتمثيل لأن مليوناً في الكويت، أو مليونين في لبنان، أو خمسة ملايين في سورية قد يحتكمون في الشرعية إلى الاغلبية التي حددها دستور دولتهم، مع ان دولتهم تلك ليست إلا حاجزاً مانعاً رادعاً لملايين الشعب خارجها من ان تسهم في ارساء قاعدة للشرعية في وطنها العربي الواحد.

على أي حال السنا نحتكم في شرعية القانون إلى غاية اجتماعية محددة موضوعياً على المشرعين ان يستهدفوا تحقيقها؟.. إذن فان التكوين التاريخي للمجتمع لا يكون ذا صلة بالشرعية الا اذا كان يتضمن غاية اجتماعية مشتركة تكونت هي ايضاً تاريخياً. أو بتعبير آخر اذا كان التكوين التاريخي للمجتمعات لا يتم اعتباطاً وإنما يتم من خلال تحقيق المصالح الاجتماعية المشتركة فان الغاية الاجتماعية التي يجب ان يستهدفها القانون الوضعي لا يمكن ان تتحدد إلا بالنسبة إلى كل مجتمع « كما هو » مكوناً تاريخياً. أما ما هو أكبر من هذا فهو غاية مشتركة بين مجتمعات متعددة. وأما ما هو دون هذا فهو غاية مشتركة لجزء من المجتمع.

فهل يتضمن التكوين التاريخي لمجتمع معين دليلاً موضوعياً على ان للناس فيه غاية اجتماعية مشتركة، وما هي تلك الغاية؟... في الاجابة على هذا السؤال لن نبحث في كل الأطوار الاجتماعية أو كل التكوينات البشرية، بل نكتفي بالبحث فيما يعنينا في الوطن العربي وهو ذلك التكوين البشري الذي يسمى أمة. والأمة ظاهرة غير منكورة بمعنى انه لا يوجد أحد ينكر - جاداً - ان ثمة « أمماً » مستقرة على أرض خاصة بها، تكونت تاريخياً. ونعرفها من عناصر مشتركة كاللغة المشتركة والتاريخ المشترك والثقافة المشتركة... الخ. ولقد كان الليبراليون - وما يزالون - اساتذة الفهم « المسطح » للأمة وللقومية. أي وصف « الظاهرة - الأمة » كما هي موجودة وبيان الخصائص المشتركة بين الناس فيها. ويقولون عنها انها مجتمع طبيعي تطبيقاً لفكرة « القانون الطبيعي » التي يقوم عليها ويدور حولها كل الفكر الليبرالي. ولما كان « القانون الطبيعي » هو ذاته مجهولاً فان الليبراليين لم يعرفوا قط « لماذا » تكونت الأمم وما يعنيه هذا من أثر في غاية تطور المجتمع المسمى أمة. فلما أرادت الثورة الليبرالية ان تسقط الكيانات السياسية المفروضة عليها من أمراء الاقطاع والكنيسة في القرون الوسطى لتقيم بدلاً منها « دولة »

طبيعية وجدت ان الدولة القومية هي الدولة الطبيعية لأنها تجسد مجتمعاً «طبيعياً». فقامت الدولة القومية على انقاض الدويلات الاقطاعية. ثم وقف الأمر عند هذا الحد. فالامة وجود اجتماعي طبيعي يعرف من أوصافه ولكن لا يعرف أحد لماذا وجد وما أثر وجوده في حياة الناس. والقومية رابطة طبيعية بين ابناء الأمة الواحدة ولكنها رابطة سلبية اي مجرد انتماء لا يتضمن التزاما بشيء. والحركات القومية ثورات ضد التجزئة ومن أجل الوحدة القومية لا أكثر.

وستظل كل الكتابات الليبرالية التي صدرت منذ القرن السابع عشر حتى الآن عن الأمة والقومية والحركات القومية مطبوعة بالطابع الليبرالي إيجابياً وسلبياً. فهي تعترف بالوجود القومي (الأمة) وتصفه، وتعدد مميزاته بدون أن تبحث عن تاريخ تكوينه لتعرف لماذا وجد، وبدون ان تتابع مصيره لتعرف ماذا سيكون. وهي تشيد بالقومية وتتعصب لها بدون ان تعرف في القومية التزاماً بغير الابقاء على ذاتها بالدفاع عن الوجود القومي. وهي تدعو إلى الوحدة القومية ولكن الوحدة في دعوتها غير مبررة بغاية اجتماعية. ومن هنا فان الفهم الليبرالي للشرعية لا يتأثر بما إذا كانت الدولة قومية أو غير قومية.

ان هذا لا يعني ان الأمة وجود عقيم، أو ان القومية رابطة سلبية، أو ان الوحدة القومية غير ذات مضمون اجتماعي، ولكن يعني ان هكذا نفهم الأمة والقومية والدولة القومية (الوحدة)، اذا كنا ليبراليين. وقد سمح هذا المفهوم الليبرالي للقومية بأن تسخر الرأسمالية الناشئة في أوروبا «الدولة القومية» لأغراضها الاستغلالية، مبتدئة باستغلال الأمة الموحدة في دولة، ثم مستعملة الامكانيات القومية التي استولت عليها واستأثرت بها في سبيل شن حروب عدوانية على الشعوب والأمم الأخرى واستعمارها. ومن هنا جاء ما نراه دارجاً في بعض الكتابات عن الأمة وعن القومية من

انها ذات « صلة » بالرأسمالية وان الحركات القومية حركات « بورجوازية » وان « الدولة القومية » دولة بورجوازية ايضاً.

فلما جاءت الماركسية ثورة ضد الرأسمالية مسلحة « بالمادية الجدلية » التي عرفنا انها تجعل من البناء الفوقي (الدولة والقانون والفكر... الخ) انعكاسا لأسلوب انتاج الحياة المادية كان طبيعيا ان نرى في الدولة القومية انعكاسا لأسلوب الانتاج الرأسمالي. وبينما تعترف الماركسية بالامة كظاهرة موجودة لا تفهم هي الاخرى اثرها في حياة الناس، لان حياة الناس - طبقا للمادية الجدلية - يحددها اسلوب الانتاج. واسلوب الانتاج قد يكون واحداً في اكثر من أمة، بل انه - في الماركسيّة - كان واحداً في عصور متعاقبة على العالم كله (العبودي - الاقطاعي - الرأسمالي) اي انه أممي. فجاءت الماركسية نظرية أممية تنكر على القومية أي أثر تقدمي في حياة الناس إلا بقدر ما يمكن ان تكون به البورجوازية « ذاتها » تقدمية في بعض مراحل التطور التاريخي. لهذا لا نجد « نظرية قومية » في الماركسية. وقد يبدو هذا غريبا مع ما نعرفه من كتابات ستالين ولينين في المسألة القومية وحق تقرير المصير. ولكنه صحيح. فلقد كان للماركسيين دائماً مواقف - فكرية وسياسية - من الأمة والقومية. ولكنها مواقف وليدة التجربة والخطأ خلال الممارسة، تختلف من حين الى حين، ومن مكان إلى مكان، ومن ماركسي إلى ماركسي آخر، آنا تصيب وآنا تخيب. أي انها لم تكن مواقف محددة عقائدياً بنظرية ماركسية في القومية متميزة كتميز النظرية الماركسية في الاشتراكية أو في الصراع الطبقي مثلاً. وقد كان من أثر هذا أن « المسألة القومية » بالذات كانت وراء اغلب الانشقاقات التي حدثت في صفوف الماركسيين. الموقف من القومية هو الذي أدى الى الانشقاق بين الماركسيين الروس والماركسيين في النمسا. وبينهم وبين الماركسيين في المانيا وفي بولندا. وهو الذي شق الحزب على أثر انشقاق « البوند » (الماركسيون الصهاينة). وهو الذي أثار الخلاف

بين لينين وكاوتسكي. وهو الذي أدى الى انهيار الدولية الثانية. وفي آخر لحظات حياة لينين كاد الانشقاق أن يحدث بينه وبين ستالين حول الموقف من القومية ولم يحل دون ذلك الا وفاة لينين وهو يكتب آخر ما كتبه... وكان عن المسألة القومية. ثم كان الموقف من القومية وراء الانشقاق بين الحزب الشيوعي السوفييتي وعصبة الشيوعيين اليوغوسلاف، وهو الآن وراء الخلاف بين الماركسيين المعروفين « بالسوفييت » والماركسيين المعروفين « بالصينيين ». والأمر أكثر دلالة في الوطن العربي حيث لم يكن للشيوعيين أو الماركسيين موقف موحد من القومية العربية، والوحدة، فانشقوا أكثر من مرة في سنة ١٩٤٧ بمناسبة تقسيم فلسطين، وفي سنة ١٩٥٨ بمناسبة تحقيق الوحدة، وفي سنة ١٩٥٩ بمناسبة مشروع الوحدة الثلاثية، وفي سنة ١٩٦١ عندما وقع الانفصال... الخ.

ان هذه الظاهرة لا يمكن تفسيرها بمجرد اتهام الماركسيين بأنهم غير قوميين أو بمجرد اتهام هذا الجانب أو الجانب الآخر، أو الآخرين، بأنهم غير ماركسيين أو لا يفهمون الماركسية. وليس من المقبول أن يكون تغيير لينين نفسه لموقفه من القومية عدة مرات خلال حياته راجعاً الى عدم معرفته الماركسية. انما السبب - فيما نرى - أنه بينما يعترف الماركسيون بالوجود القومي (الأمة) لا تعلمهم المادية الجدلية كيف يتعاملون معه، فلم يستطيعوا الالتقاء على « نظرية » واحدة في القومية. وآية هذا أن الماركسيين يطرحون « المسألة القومية » كما طرحها الليبراليون. ثم ينتقدونها بعد ذلك. وهو أسلوب عانى منه الماركسيون كثيراً عندما كان الليبراليون يطرحون الماركسية كما يفهمونها ويفترضون أن تلك هي الماركسية على حقيقتها ثم يبدأون في نقدها على هذا الأساس الذي بنوه بأنفسهم. ولا يفعل كثير من الماركسيين غير هذا بالنسبة الى الأمة والى القومية. يطرحون القومية والحركات القومية كما فهمها

الليبراليون ويفترضون أن تلك هي القوميةوالحركات القومية على حقيقتها ويزيدون فيبررون نظرياً مفهومها الليبرالي، ثم يبدأون في نقدها على هذا الأساس الذي بنته الليبرالية. ومع أنهم يعرفون أن الفهم الليبرالي للظواهر الاجتماعية فهم خاطىء، وقد قدموا بدلاً منه فهماً جديداً لكثير من الظواهر الاجتماعية الا انهم في شأن الأمة والقومية بالذات لم يقدموا هذا البديل.

وطبيعي بعد هذا أن نجد القومية « غائبة » عن البحث في الشرعية الماركسية كما هي « غائبة » في بحث الليبراليين حول الشرعية. وان مفهوم الدولة والقانون لا يتأثر في الماركسية بالتكوين القومي للطبقة. كما ان مفهوم الدولة والقانون لا يتأثر في الليبرالية بالتكوين القومي للشعب. وكما يمكن ان تتحقق الشرعية الليبرالية في امارة « لوكسمبورج »، يستطيعون الحديث عن تحقيق الشرعية الاشتراكية في اليمن الجنوبي.

وقد آن لكل هذا أن ينتهي ويزول من علم الاجتماع ومن علم القانون معاً.

ذلك لأنه لا يمكن أن تكون الأمم قد تكونت اعتباطاً. ففي عالم يخضع كله، ويخضع كل شيء فيه لقوانين لا يكفي أن نعرف الظاهرة الاجتماعية كما هي بل لا بد من أن نعرف كيف وصلت في حركتها التاريخية الى ما هي عليه، ولماذا وصلت، وما دلالة هذا بالنسبة الى المستقبل الذي يهمنا بالدرجة الأولى.

ونكتفي هنا بالإجابة عن السؤال: لماذا تكونت الأمم؟ لماذا كنا أمة عربية مثلاً؟ هل كان ذلك مصادفة تاريخية أو تم اعتباطاً لا أحد يدري لماذا؟ انه سؤال لم يكن لنا حظ التعرف على أية اجابة عنه في أية دراسة أخرى. مع انه سؤال حاسم في شأن الشرعية و « سيادة القانون ».

« في الانسان نفسه يتناقض الماضي والمستقبل. ويتولى الانسان

نفسه حل التناقض بالعمل. اضافة فيها من الماضي ومن المستقبل ولكن تتجاوزها الى خلق جديد». هذا هو قانون التطور الجدلي كما عرفناه من «جدل الانسان»[1]. وترجمته الاجتماعية هي «تتطور المجتمعات من خلال العمل المشترك (الجماعي) لحل التناقض بين الواقع (حصيلة الماضي) والمستقبل (كما تعبر عنها حاجاتها). أو بتعبير أسهل: ان المجتمعات تتطور خلال حل المشكلات التي يطرحها واقعها مستهدفة دائماً اشباع حاجاتها المادية والثقافية المتزايدة أبداً (الجدل الاجتماعي).

إذا نظرنا على ضوء هذا إلى تطور التكوين الاجتماعي مبتدئين بالطور القبلي السابق على «الوجود القومي» نجد أن التكوين القبلي كان حصيلة نمو واضافة تحققت خلال حل مشكلات الطور الذي سبقه. فهو أكثر منه تقدماً وأكثر منه شمولاً. فيتضمنه ولا يلغيه ولكن يضيف اليه ما يجدده كما يجدد الكل الجزء. فالمجتمع القبلي لم يلغ الأسرة فيه، بل ظلت اسراً وبطوناً وأفخاذاً يقوم الدم فيها رابطة بين ذوي الدم الواحد في حدود مشكلاتهم العائلية، تضاف اليها الرابطة القبلية الواحدة فيما يتجاوز حدود الأسرة الى القبيلة. اضافة كانت حلاً لمشكلة تحققت بها للأفراد حتى من الأسرة الواحدة حريات لم تكن لتتحقق لهم بما تهيئه رابطة الدم وحدها من مقدرة على التحرر... (كذلك) التكوين القومي للمجتمعات (كان) حصيلة نمو وإضافة تحققت خلال الحل الجدلي لمشكلات الطور الاجتماعي الذي سبق القوميات فهو أكثر منه تقدماً، أي فيه من الحريات للانسان أكثر مما كان. وهو أكثر منه شمولاً فيتضمنه ولا يلغيه ولكن يضيف اليه ويجدده كما يجدد الكل الجزء. فكما أن المجتمع القبلي لم يلغ الأسرة بل ظلت أسراً وبطوناً وأفخاذاً يقوم الدم فيها رابطة مميزة بين ذوي الدم الواحد، بقيت الأسرة في الأمة الواحدة

---

(١) فقرة ١٤ من هذا الكتاب

وأضيفت اليها الروابط المحلية والاقليمية فيما يتجاوز التمييز العائلي، تمييزاً للخلف المستقر للجماعات القبلية، قرى ومدناً ومناطق وأقاليم، ثم أضيفت اليها الرابطة القومية اضافة كانت حلاً لمشكلات الأسر والأقاليم ذاتها، وتحققت بها للأفراد من الأسر ومن الأقاليم حريات لم تكن لتتحقق لهم بما تهيئه رابطة الدم وحدها أو الرابطة المحلية وحدها... الخ»[1].

هكذا جاء كخلاصة لدراسة طويلة في «أسس الاشتراكية العربية» باللغة المنتقاة على ما تفرضه الدراسة الفلسفية. ونقوله هنا بلغة أبسط: ان الأمة لا تتكون تاريخياً اعتباطاً.. بل تنمو المجتمعات وتتطور الى ان تصبح أمة خلال بحث الناس عن حياة أفضل. فعندما نجد أن جماعة من البشر قد وصلت خلال المعاناة التاريخية الطويلة الى الطور القومي، أي ما دامت أمة، فان هذا يعني أن تاريخها الذي قد نعرف كل أحداثه وقد لا نعرفها، قد استنفد خلال بحث الناس فيها عن حياة افضل كل امكانيات الأسر والعشائر والقبائل والشعوب قبل ان تلتحم معاً لتكون امة. وانها عندما اكتملت تكويناً كانت بذلك دليلا موضوعياً غير قابل للنقض على ان ثمة «وحدة موضوعية»، قد نعرفها وقد لا نعرفها، بين كل المشكلات التي يطرحها الواقع القومي، أياً كان مضمونها، وانها - بهذا المعنى - مشكلات قومية لا يمكن ان تجد حلها الصحيح الا بامكانيات قومية، وقوى قومية في نطاق المصير القومي. الذي هو مصير واحد بحكم ان وحدة المشكلات تقتضي وحدة الحلول ووحدة الحلول تقتضي وحدة العمل، حتى تتم حركة الجدل الاجتماعي في المجتمع القومي.

إذن، فعندما نكون في مواجهة مجتمع قومي (أمة) تكون غاية التطور الاجتماعي كما هي محددة موضوعياً غاية قومية، أي غاية

---

(١) الدكتور عصمت سيف الدولة «أسس الاشتراكية العربية»

مشتركة بين ابناء الامة الواجدة. أما كيف نكتشفها في مرحلة تاريخية فقد عرفنا ان ذلك يتم عن طريق « الجدل الاجتماعي ». الجدل الاجتماعي على مستوى الامة كلها. اذ عندما لا يسهم جزء من الامة في الجدل الاجتماعي (نتيجة التجزئة مثلاً) يكون الجدل الاجتماعي قائماً في جزء من المجتمع فلا يهتدي إلا الى بعض حقيقة المشكلة وبالتالي لا يعرف إلا حلها الجزئي، ويعجز بامكانياته الجزئية عن حلها حتى لو عرفها. ويترتب على هذا ان الديموقراطية لا يمكن ان تقوم في أمة الا إذا كانت تنظيماً قانونياً لمساهمة كل أبناء الامة في الجدل الاجتماعي. أما الذين لا يمثلون كل الشعب في الامة فانهم لا يمثلون « مجتمعاً » وقد يمثلون « جماعة ». وكل نظام قانوني من أول الدولة، إلى الدستور إلى القانون إلى آخر اللوائح الادارية لا يكون سوى صياغة لارادة هؤلاء « الممثلين » فهو بالنسبة الى الامة غير مشروع وليس مصدراً للشرعية. انه نظامهم القانوني، ودولتهم، ودستورهم، وقانونهم، ولوائحهم... يعزلون بها جزءاً من الشعب لتنظيمه ويقيمون فيه دولة ليحكموه، ويصدرون له قوانين ليتحكموا فيه ثم يستعملون قوة الدولة والقانون في ردع هذا الجزء من الشعب حتى لا يسهم مع باقي الشعب في بناء نظامه القانوني ودولته القومية، وفي ردع باقي الشعب حتى لا يسهم في بناء النظام القانوني في الاقليم. وبهذا تكون (الدولة والقانون) قوة « مادية » تحول بذاتها دون توافر الشرعية في المجتمع القومي.

إذن،

ليس مشروعاً في الأمة، أية أمة، إلا الدولة القومية.

١٨ - مبدأ تقرير المصير:

ان الحديث عن شرعية الدولة يضعنا أمام ما يعرف باسم « مبدأ تقرير المصير ». ويصعد بالبحث في الشرعية من نطاق القانون الداخلي إلى مستوى القانون الدولي. وكلها قوانين وضعية، صاغها

المشرعون على ما يريدون وان كان القانون الدولي قد صاغته دول على ما تهوى ولم يضعه أفراد يمثلون مجتمعا. واذا كان المشرعون، داخلياً أو دولياً، يعبرون في القواعد القانونية عن غايات يستهدفون تحقيقها، فان الدول الاستعمارية هي التي وضعت الصيغة الأولى لقواعد القانون الدولي ومن هنا نستطيع ان نتوقع « الغاية » التي كانوا يريدون لها ان تتحقق في المجتمع الدولي.

فما هو ذا الذي يسمى « مبدأ تقرير المصير » في القانون الدولي.

بدون أية مبالغة نستطيع ان نقول انه « مبدأ النفاق الدولي ». اكذوبة قانونية صاغها الرأسماليون وأضافوها الى قواعد القانون الدولي تحت عنوان « مبدأ تقرير المصير » ليحولوا فعلاً دون ان تحقق الأمم مصيرها. ولنبدأ من البداية.

في البدء كان « حق » تقرير المصير نظرية مؤداها ان لكل « امة » الحق في ان تكون لها دولة قومية. وعلى هذا الوجه ناقشها لينين في رده تحت عنوان « حق الأمم في تقرير مصيرها » على دراسة روزا لكسمبرج الماركسية تحت عنوان « المسألة القومية والاستقلال »[1]. الحديث كله كان يدور، اثباتاً ونفياً، عن علاقة الأمة بالدولة. أما على مستوى القانون الدولي فقد كان هناك ما يسمى « حق الفتح » وبمقتضاه تؤول ملكية الشعب المغلوب إلى الدولة الغالبة في الحروب الاستعمارية. وكان كل ذلك مشروعاً ومصدراً للشرعية. كان « القانون » الذي تصدره الدولة الغاصبة هو مصدر الشرعية في الأمم والشعوب المستعمرة. ومنها نعرف كيف كانت « الشرعية » تدرس - دراسة جدية - في الجامعات العربية، ويشرحها الفقهاء، وتلتزمها المحاكم، حتى في ظل الاحتلال. على أي حال قد تغير وضع المسألة بعد الحرب الاوروبية الأولى (١٩١٤ -

---

(١) Lenin, (Selected works), V.2 p. 317.

١٩١٨). وفيما يلي ننقل قصة هذا التغيير عن اساتذة القانون الدولي بجامعة القاهرة بما فيه المراجع التي اشارت اليها:

١ - « تعريف حق تقرير المصير وتعيين اشكاله المختلفة وترتيب النتائج القانونية اللازمة عليها يشكل - حالياً - بجوار تعريف العدوان - احد المشاكل الرئيسية التي تواجه علم القانون الدولي المعاصر. ويرجع ذلك إلى التعسف الذي صاحب استعمال هذا الحق في أعقاب مناداة الرئيس الامريكي ولسن به خلال الحرب العالمية الأولى. ومن الأمانة ان نقرر هنا ان حق تقرير المصير قد ظهر وقتها كوسيلة سياسية للحصول على مؤازرة هذه الشعوب ومساعدتها للدول المتحالفة. ففي ديسمبر عام ١٩١٥ صرح الرئيس ولسن ان حق الفتح الذي كانت تعترف به القواعد الدولية التقليدية يتعارض مع حق الشعوب في اختيار حكامها »[١].

هكذا ولد مبدأ تقرير المصير من مخاض الحرب الأوروبية الأولى.

٢ - و « جرى العمل الدولي في عهد عصبة الأمم وبعد قيام الامم المتحدة على اعطاء حق تقرير المصير للجماعات التي رغب المجتمع الدولي في الاعتراف بها كأمم مستقلة. وتم تعريف الاخيرة (الامم) بانها الجماعات التي لها أهلية وقدرة التمتع بالاستقلال وممارسته. ويبدو من ذلك ان الجماعة الدولية ارادت الاعتراف لهذه الجماعات بالشخصية القانونية أي بالحق في تكوين دولة، وربطت بالتالي بين معنى الشعب ومعنى الأمة »[٢].

وهكذا كانت الجماعة من الناس تسمى أمة، أو لا تسمى، لا تبعاً لتكوينها التاريخي، ولكن تبعاً لما إذا كانت الدول - صاحبة الشأن في السياسة الدولية - تريد أو لا تريد أن تمنحها من عندها حق

---

(١) الدكتورة عائشة راتب « مشروعية المقاومة المسلحة » صفحة ٣٧.

(٢) الدكتورة عائشة راتب « مشروعية المقاومة المسلحة » صفحة ٤٠.

إقامة دولة. ولعله من المفيد ان نذكر انه طبقاً لتقدير تلك الدول قررت طغمة المستعمرين في أغسطس سنة ١٩٢٠ (معاهدة سيفر) ان كلا من الاكراد والعراقيين والحجازيين والسوريين أمم فمنحتها حق إقامة دول باسمها ولم تر أن الأمة العربية «أمة» تستحق دولتها القومية.

٣ - واستمر الخلط بين الأمم والشعوب في ميثاق هيئة «الامم» المتحدة حتى يسمح هذا الخلط للدول الكبرى بان تختار التفسير الذي يعجبها عندما تمنح الناس حق تقرير المصير. إذ «يلاحظ ان ميثاق الامم المتحدة قد ربط بين حق تقرير المصير وبين مبدأ السيادة والاختصاص الداخلي على الوجه التالي: تؤكد الفقرة الثانية من المادة الاولى من الميثاق ضرورة انماء العلاقات الودية بين «الامم» على اسس احترام المبدأ الذي يقضي بالتسوية بين «الشعوب» وبأن يكون لكل منها تقرير مصيرها... ويذهب البعض إلى ان كلمة الامم الواردة في صدر الفقرة الثانية من المادة الاولى تعني الدول وان هذه الفقرة لم تقصد اعطاء حق تقرير المصير للجماعات القومية.. (Norman Bentwich and Andraw, «A Commentary» on the Charter of the United Nations, 1950, p. 7.) ويذهب البعض الآخر الى ان الفقرة الثانية من المادة الاولى بأكملها هي اعلان عن حسن النية في مواجهة الشعوب التي لم تحصل بعد على تقرير مصيرها غير انها لا تكفي كأساس لمطالبة الشعوب غير المتمتعة بالحكم الذاتي بتغيير وضعها القانوني. (Verzijle, (International Law... 3, 1968, v. I, P. 322)[(١)]

٤ - و «تجدد الخلاف حول معنى الامة والشعب عند نظر المشروعات الاولى لاتفاقات حقوق الانسان. فقد تضمنت هذه

(١) الدكتورة عائشة راتب «مشروعية المقاومة المسلحة» صفحة ٤١ و ٤٢ و ٤٣.

الاتفاقات عبارة all people and nations لها الحق الجماعي في تقرير المصير. وثار التساؤل من جديد حول المقصود بكلمة الشعوب، وهي ترمي إلى اعطاء جماعة الافراد الذين جمعتهم المصادفة أو الظروف التاريخية على اقليم دولة معينة فكونوا شعب هذه الدولة حق تقرير المصير؟.. أم هل تقصد اعطاء هذا الحق للجماعات القومية الموجودة على اقليم الدولة »[1].

٥ - لماذا كل هذا الخلط بين الأمة والشعب في حق تقرير المصير؟ إذا كانت الدول التي تصوغ - بمقدرتها العسكرية - قواعد القانون الدولي تريد به ان تظل لها المقدرة على ان تمنح من تشاء وتسلب من تشاء حق تقرير المصير فان الابقاء على كلمة « الشعب » تكفيها. ففي كل أمة شعب، ويمكن ان يسمى كل جزء من أمة شعب، وأية جماعة من الناس يمكن ان يقال لهم شعب. أما إذا قيل « أمة » فهي اشارة الى تكوين اجتماعي تاريخي لا يمكن لأحد ان يصنعه على ما يشاء كما لا يمكن له ان ينكره إذا كان التاريخ قد صنعه. اذن فمصدر « العكننة » على مزاج الدول الكبرى هو كلمة « أمة » التي تسربت إلى ميثاق هيئة الأمم المتحدة التي قامت دعوتها اصلاً، خلال الحرب الاوروبية الثانية، متضمنة شرط الانضمام إلى الحلفاء للحصول على عضويتها. فكانت منذ البداية مؤسسة على النفاق. لا بد اذن ان تحذف كلمة الأمة حتى يصبح حق تقرير المصير تحت رحمة القادرين على منحه أو في متناول يد القادرين على تحقيقه. و « لعل هذا ما دفع اللجنة الخاصة التابعة للجمعية العامة الى حذف كلمة nation (أمة) من مشروع لجنة حقوق الانسان في ديسمبر سنة ١٩٥٥. ولا تشير هذه الاتفاقات الآن إلا الى حق الشعوب في تقرير مصيرها. والواقع ان اقتصار الاتفاقات على تعبير « حق الشعوب » يفترض استبعادها لمفهوم الأمة

---

(١) الدكتورة عائشة راتب « مشروعية المقاومة المسلحة » صفحة ٤١ و ٤٢ و ٤٣.

ورغبتها في اعطاء هذا الحق لجماعة الأفراد التي تؤلف شعب الدولة »[1].

تلك هي قصة « مبدأ تقرير المصير » في القانون الدولي. وفي ثنايا تلك القصة استطاع شعب من الذين خانوا اممهم ان يصبحوا دولة في فلسطين تحت اسم « اسرائيل » وان يحصلوا على مقعد في الامم المتحدة.

فهل كان كل ذلك مشروعاً.

مجرد التسليم بمشروعية دولة، اية دولة، غير متفقة مع التكوين الاجتماعي التاريخي للمجتمع نقطة بداية. ستتلوها نتائج قانونية مترتبة عليها لا يفطن اليها كثير من الذين يتجاهلون الأمة، ويستهينون بالفكر القومي، الذي هو وحده قادر على ان يبرر مواقفهم المعلنة. مثلاً: إذا كانت الدول الاقليمية في الوطن العربي مشروعة، فان قواعد القانون الدولي التي تتضمنها قرارات الامم المتحدة في خصوصية عزل القومية عن الدولة تكون مشروعة، ويكون قرارها بالاعتراف باسرائيل مشروعاً.

لعلنا بهذا نكون قد عرفنا الى اي مدى هي خطيرة مشكلة الشرعية و « سيادة القانون »، والى أي حد هي بعيدة عن الدراسة الاكاديميــة، وكم هي شاملــة مشكـلات عديـدة ليست مشكلة الديموقراطية الشكلية الا واحدة منها. تلك المشكلة التي يجب كثيرون ان يثيروها من منطلقات ضيقة على أسس متداعية بدون ان يفطنوا الى ان واجب الذين يتناولون القضايا المحدودة ان يتناولوها في نطاق وعلى ضوء نظرية عقائدية متكاملة، حتى لا تذهب بهم المواقف التكتيكية من قضية واحدة الى غايات مضادة لذات الغايات التي يعتقدون انهم يخدمونها.

---

(١) الدكتورة عائشة راتب « مشروعية المقاومة المسلحة » صفحة ٤٣.

اما نحن فقد سبق ردنا على كل هذا العبث بحق تقرير المصير. أو سبق ان ارسينا اسس الرد عليه. فنحن نعرف الآن ان الامة تكوين تاريخي، وانها ما دامت امة فهي تقدم بهذا وحده دليلاً غير قابل للنقض على وحدة المصير القومي، سواء عرف الناس هذا أم لم يعرفوه. فمن هنا يكون لكل أمة حق في التحرر مصدره وجودها الاجتماعي ذاته وليس ارادة جيل من ابنائها. ولكل أمة حق في ان تقيم دولتها القومية مصدره وجودها الاجتماعي ذاته وليست قرارات الأمم المتحدة أو قواعد القانون الدولي. والمعنى الوحيد لحق تقرير المصير هو الحق التاريخي الاجتماعي لكل أمة في ان تتحرر وتتوحد، بدون شروط، بدون استفتاء، بدون اتفاق، بدون معاهدة، بدون قرار من هيئة الامم المتحدة. وكل ما يرد على هذا الحق من قيود يضعها القانون الداخلي أو القانون الدولي هي قيود غير مشروعة. بل ان هيئة «الامم» المتحدة ستظل منظمة غير مشروعة الى ان تكون منظمة «أمم» متحدة، وليست مؤسسة «دول» صنعتها وتديرها القوى الباغية على ما تريد. مؤسسة تعترف بدولة فورموزا ولا تعترف بدولة الصين.

١٩ - الصراع الديموقراطي:

عرفنا مما سبق ان للشرعية اركاناً ثلاثة لا بد من توافرها معاً في أي مجتمع ليكون النظام القانوني الوضعي (أو الدولة) مشروعاً، أي متفقة أهدافه مع حركة التطور الاجتماعي وغايته كما هي محددة موضوعيا. تلك الاركان هي: التحرر (فقرة ١٦) والاشتراكية (فقرة ١٧) واتفاق نطاق الدولة مع التكوين التاريخي للمجتمع (فقرة ١٨). عندما تتوافر هذه الاركان الثلاثة - معاً - نكون في مواجهة مجتمع ديموقراطي يستطيع الناس فيه ان يحددوا الغاية الاجتماعية التي يجب ان يستهدفها القانون الوضعي وان يعبروا عنها في قانون ملزم للناس جميعاً في دولة توفر للمجتمع أفضل امكانيات التطور.

فهي عندئذ دولة شرعية أو « دولة قانون » كما يجب ان يسميها بعض فقهاء القانون العام.

اما عن الشكل الديموقراطي فهو أمر « فني » لا يتضمن قيمة في ذاته وانما يستمد قيمته من مناسبته لمجتمع معين في مرحلة تاريخية معينة، بحيث يسمح في كل مجتمع وفي أية مرحلة بأقصى امكانيات الجدل الاجتماعي لكل انسان في المجتمع.

غير ان كل هذا لا يعني ان المشكلات الاجتماعية ستحل تلقائياً في المجتمع الديموقراطي. انما يعني فقط ان عنصر الشرعية اللازم لحل المشكلات حلاً صحيحاً قد تحقق. أما حلها فعلاً فيتوقف على مدى كفاءة الناس، في كل مجتمع على حدة، على الجدل الاجتماعي: التقدم الثقافي والتقدم العلمي والتقدم الفني (التكنيك). وتلك عناصر تتحدد تبعاً للواقع الحضاري في كل مجتمع في كل مرحلة تاريخية معينة. فبعد ان تتوافر للناس، بالشرعية، الامكانيات الديموقراطية لمعرفة المشكلات التي يطرحها واقعهم الاجتماعي وحلولها وتنفيذ تلك الحلول في الواقع يتوقف تطورهم الفعلي، مداه ومعدل سرعته، على مدى « صحة » معرفتهم تلك المشكلات وحلولها والاستعمال الصحيح لامكانيات العمل المتاحة. وفي هذا لا يستوي الناس أفراداً ولا تستوي المجتمعات. إذ يواجه فرد المشكلات التي يطرحها واقع مجتمعه بقدر خاص من العلم والخبرة والمقدرة على العمل. ويواجه كل مجتمع مشكلات تطوره برصيد حضاري وعلمي ومادي خاص به. ويتوقف معدل سرعة التطور الفعلي حينئذ على تلك الخصائص المميزة لكل مجتمع. ومن ناحية ثانية فان المشكلات الاجتماعية ليست محدودة ولا ثابتة بل هي متعددة ومتغيرة ومتجددة. وما أن تحل مشكلة حتى تثور مشكلة أخرى تحتاج هي الأخرى إلى وعي جديد وعلم جديد وجهد جديد. ومهما يكن من كثرة المشكلات التي يتفق الناس على حلولها في مجتمع معين فان مشكلات جديدة تكون بينهم محل خلاف. وفي المشكلات التي لا يتفق الناس في معرفتها، أو في

حلها، أو في أسلوب هذا الحل، تحاول كل جماعة ذات رأي فيها أن تنفذ في المجتمع حلول المشكلات الاجتماعية التي ترى أنها هي الحلول الصحيحة كما وعتها.

فما هو الحل؟

الديموقراطية أيضاً.

فقد عرفنا من قبل أن الديموقراطية تحسم الخلاف في آخر مراحل الجدل الاجتماعي (العمل) بأن تلزم الأقلية بتنفيذ رأي الأغلبية، وذلك بقوة الردع التي تتضمنها القاعدة القانونية وتقوم على تنفيذها سلطة الدولة. وهكذا ينحصر الخلاف في ظل الديموقراطية في معرفة المشكلات وحلولها أي في حرية العلم والرأي، وهما للجميع أغلبية وأقلية. ولا يبقى أمام كل صاحب رأي الا طريق واحد لتحقيقه هو ان يثبت لغيره من خلال الحوار الديموقراطي ان رأيه هو الذي يتفق مع الحقيقة الاجتماعية. وبذلك تعود الديموقراطية فتؤكد ذاتها كطريق وحيد الى التطور في ظل الدولة الشرعية. فحتى مع الخلاف في الرأي والتفاوت بين الناس في الثقافة او العلم او المقدرة على العمل تتيح الديموقراطية (الشكل القانوني للجدل الاجتماعي) افضل الامكانيات لمعرفة ما يجب ان يكون في المجتمع. « فلا وجه اذن لضيق المتفوقين في الجدل: القادرين على الإحاطة بالمشكلات ومعرفتها معرفة صحيحة، وإيجاد الحلول العلمية لها والقادرين على العمل، بالذين لا يعون المشكلات وعياً صحيحاً ولا يعرفون حلولها العلمية ولا يقدرون على العمل الذي يتطلبه الحل. لأن ضعف المقدرة على الجدل الاجتماعي (الممارسة الديموقراطية) مشكلة المشكلات في أي مجتمع لا تجد مشكلاته حلولها الصحيحة ولا القادرين على تنفيذ تلك الحلول. فاذا لم يدرك الذين يدعون التفوق الجدلي هذه المشكلة ويحلوها فان مقدرتهم الجدلية تكون زعماً مغروراً لا اساس له. وان ادركوها فانها

لا تحل بالمحاولة الفاشلة لتعطيل الجدل الاجتماعي، بالغاء الديموقراطية، ولكن بنقل وعيهم الى الغافلين وعلمهم الى الجاهلين، وان يكونوا طليعة العاملين. أي بمزيد من الحرية والديموقراطية. بمزيد من العلم والتوعية والممارسة»[1].

وهكذا نعرف ان الشرعية متى توافرت في المجتمع لا تحول دون اختلاف الناس فيما بينهم. والواقع أنه خلاف لا بد منه بحكم حركة التطور التي لا تتوقف والتي تطرح في كل يوم جديداً قد يختلف فيه الناس قبل ان يصلوا فيه الى اتفاق ليختلفوا بعده في امر جديد. ولكن مميز الشرعية انها تبقي على هذا الخلاف في نطاقه الموضوعي: نطاق الجدل الاجتماعي الذي يصبح عندئذ صراعاً ديموقراطياً. والصراع الديموقراطي كتعبير شرعي عن الجدل الاجتماعي هو الطريق السوي الى التقدم الاجتماعي مهما تكن درجة التخلف الحضاري في اي مجتمع. لأن الصراع الديموقراطي بطرحه المشكلات الاجتماعية والحوار حولها والممارسة الديموقراطية لا يقدم افضل السبل لمعرفة الحقيقة الاجتماعية فحسب بل هو مدرسة تدرب الناس في المجتمعات على الجدل الاجتماعي، قانون التطور الحتمي. وذلك أمر يتطلب اكبر قدر من الانتباه في المجتمعات المتخلفة او النامية بوجه خاص. ذلك لأن الممارسة الديموقراطية في تلك المجتمعات تكون عادة مصحوبة بأخطاء كثيرة قد يكون بعضها جسيماً، مردها الى التخلف الثقافي والعلمي وحداثة عهد الناس بالحرية. وفي ذات الوقت يكون التخلف الاقتصادي عاملاً ملحاً على سرعة انجاز الحلول لمشكلات اجتماعية ،عميقة. فنواجه بأزمة المجتمعات المتخلفة او النامية، التي هي علامة مميزة لهذا العصر: الحاجة الملحة الى التقدم الاجتماعي مع ضعف المقدرة الثقافية والعلمية والمادية على التقدم الاجتماعي.

---

(١) الدكتور عصمت سيف الدولة «أسس الاشتراكية العربية»

في هذه الأزمة يلعب المثقفون دوراً بالغ الخطر والخطورة.

ونعني بالمثقفين أولئك الذين توافرت لهم المقدرة الفكرية والعلمية والفنية لإدراك المشكلات «الاجتماعية» ادراكاً صحيحاً ومعرفة حلولها الصحيحة بالإضافة الى المقدرة على العمل الاجتماعي. ولا نعني بالمثقفين على اي وجه الذين لا يعرفون من العلم الا ما تعلموه في معاهده المتخصصة ويجهلون صلته بمشكلات التطور الاجتماعي او لا يهتمون بتلك الصلة، أو بمعنى أوضح نعني بالمثقف، المثقف سياسياً وليس مجرد حامل احدى المؤهلات الجامعية. أولئك - أينما وجدوا - هم قادة حركات التطور. وفي المجتمعات المتقدمة كثرة منهم قد تفيض عن حاجة القيادة. ولكنهم في المجتمعات المتخلفة والنامية، قوة نادرة ذات قيمة فائقة في حركة التطور الاجتماعي. وذلك مصدر خطرهم.

غير أنهم في المجتمعات المتخلفة والنامية أيضاً يشكلون قوة ذات خطورة لا يستهان بها. ذلك لأنهم أكثر معرفة وعلماً ومقدرة على العمل الاجتماعي من الكتلة البشرية السائدة في مجتمعاتهم. وبينهم وبين سواد الشعب المتخلف ثغرة فاصلة في المقدرة على الجدل. ويؤدي هذا «بكثير» منهم الى الاستعلاء على الناس. والعزلة عن الجماهير، ومحاولة استغلالها عن طريق فرض وصايتهم على الذين لم تتح لهم الفرصة التي أتيحت لهم ليتعلموا ما تعلموا. ونكون في مواجهة «البيروقراطية»، مصاصة دماء الشعوب، التي لا يكف المنتمون اليها، لحظة واحدة، عن سرقة الناس ثم احتقارهم لأنهم جهلة، ويتخذون من جهد المسروقين مبرراً لاستحقاقهم ما سرقوا. انهم عادة موظفو الدولة، الخبراء بالقواعد القانونية واللوائح الإدارية والقادرون دائماً على أن يدفنوا آمال الشعوب في إضبارة من الورق، وان يعلقوا حياة الناس على توقيع مجهول، وأن يحيلوا أكثر الشعارات ثورية إلى حروف ميتة، بحكم القانون. أولئك البيروقراطيين لا يجهلون ما يجب أن يكون في المجتمع، ولا يفعلون

شيئاً إلا بعد أن يلبسوه شرعية شكلية، بل انهم يفرطون في توفير الشكل الشرعي بما يضيفونه على تصرفاتهم من توقيعات: توقيع نظر، توقيع روجع، توقيع موافق، توقيع يعتمد... ثم توقيع يصرف.. حتى تتوه المسئولية بين عديد من المختلسين. وهم ليسوا اقطاعيين أو رأسماليين أو اشتراكيين، انهم - ببساطة - اقطاعيون أو رأسماليون أو اشتراكيون متى، وإلى المدى، الذي يكون مناسباً للاستيلاء لأنفسهم على أموال الشعب الذي يحتقرونه. انهم المستغلون في كل مجتمع متخلف أو نام، لأنهم ثمرة التخلف ذاته، أو علامته، حيث تكون الحاجة ماسة إلى من يقرأون ويكتبون في مجتمع من الأميين، فأولى بالامتياز أن يكون للموظفين.

خارج نطاق البيروقراطية تضم القوات المسلحة في المجتمعات المتخلفة أو النامية قطاعاً من المثقفين. ولما كانت فرص الاستغلال البيروقراطي في تنظيم عسكري (جيش) أقل بكثير منها في أجهزة الدولة الأخرى فان فرص التصدي لقيادة التطور الاجتماعي تكون، في البلاد المتخلفة أو النامية، متاحة للمثقفين من القوات المسلحة الذين لم تفسدهم البيروقراطية ويملكون في الوقت ذاته المقدرة المادية على تحقيق ارادتهم اذا أرادوا، بالإضافة الى معرفتهم «الحاجة الملحة إلى التقدم الاجتماعي مع ضعف المقدرة الثقافية والعلمية والمادية على التقدم الاجتماعي». وعندما يتصدى المثقفون من القوات المسلحة لقيادة عملية التطور الاجتماعي نكون أمام تلك الظاهرة التي سادت أغلب بلاد العالم الثالث بعد الحرب الأوروبية الثانية. وهي ظاهرة مبررة موضوعياً بالتخلف. ولكن قيمتها في حل مشكلة التطور الاجتماعي تتوقف على إدراك قادتها في كل مجتمع معين لتلك المشكلة ادراكاً صحيحاً وحلها حلاً صحيحاً بالامكانيات المتاحة.

فان أدرك قادتها أن مشكلة التطور في المجتمعات المتخلفة أو النامية، لا تتعلق بالتنمية الاقتصادية لتعويض سنوات التخلف

الاقتصادي فقط، بل تتعلق أيضاً بتنمية المقدرة الانسانية على الجدل الاجتماعي لتعويض سنوات التخلف الديموقراطي أيضاً، فانهم يحلون المشكلة حلا صحيحاً بالتزام أولوية الانسان: تحرير الانسان من القهر السياسي والاقتصادي ليستطيع الانسان الحر أن يبني الاشتراكية. ويصبرون في هذا على كل أخطاء الناس مدركين أن تلك ضريبة يدفعها المتخلفون ليتقدموا - الحرية ومزيد من الحرية حتى يتعلم الناس كيف يكونوا أحراراً. والديموقراطية ومزيد من الديموقراطية حتى يتعلم الناس كيف يحلوا مشكلاتهم. الانسان أولاً. بدون أحرار لا توجد الحرية. وبدون اشتراكيين لا توجد الاشتراكية. وما يمنح للناس بدون أن يصنعوه يغتصبه منهم من يقدر على اغتصابه بدون ان يقدروا على مقاومته. لن يشعر الناس أبداً أنهم شركاء في مصير مجتمعهم فعلا إلا اذا شاركوا فيه فعلا. ولا طريق الى هذا الا بالديموقراطية. وبالديموقراطية تتاح أفضل امكانيات ردع البيروقراطية. إذ باطلاق حرية الشكوى والرأي، وممارستهما على أوسع نطاق وبدون خوف، يعري المسروقون السارقين، ولا يجد البيروقراطيون أحداً ينافقونه إلا الجماهير ذاتها وتلك أول الطريق لتدريبهم على احترام الذين يدفعون أجورهم، ان آخر شيء يمكن أن يكون المجتمع المتخلف في حاجة اليه هو حصانة موظفي الدولة. لأن المشكلة في المجتمع المتخلف ليست كيف نحمي الموظفين من التطاول عليهم والمساس بهيبتهم ولكن كيف يتعلم الناس الجرأة في المطالبة بحقوقهم وكيف يتعلم الموظفون أن يهابوا الناس.

بدون هذا، بدون هذا التدريب الديموقراطي الشاق، سيجد القادة أنفسهم معزولين عن شعب يخشاهم كما تعود خشية حكامه، وينافقهم كما تعود منافقة مستغليه، يتجمع إذا دعوه، وينفض إذا أمروه، ويدلي برأيه ان طلبوا رأيه ولكن على ما يريدون. ويغيره إن أرادوا. فاذا بهم - بالرغم من كل ما قد يبذلونه من اجل

الشعب - أبعد ما يكونون عن الشعب، لسبب بسيط، هو أن الشعب غائب عن حركة التطور في مجتمعه. وعندما يغيب الشعب لا تبقى إلا البيروقراطية المنافقة المستعدة لخدمة كل سيد والتي تملك في كل الظروف المقدرة على الاستغلال في ظله أو باسمه، واستغلاله هو أيضاً ما دام الشعب غائباً.

الانسان أولاً.

وأول حق للانسان في أي مجتمع توافرت فيه الشرعية أن يمارس دوره باعتبار أنه العامل الاساسي في التطور. والديموقراطية هي أسلوب تلك الممارسة. أما الذين يخشون على مجتمعاتهم من أخطاء الناس فيه فانهم يخطئون خطأ جسيماً، لأنهم يريدون لمجتمعهم أن يتطور على الوجه المثالي الذي استعاروه من مجتمعات أخرى في حين ان أي تطور في أي مجتمع لا بد له من أن يبدأ من واقعه، من نقطة التقاء ماضيه بمستقبله، مهما يكن واقعه أبعد عن أحلام المثاليين فيه. وعلى الذين يريدون أن تكون لهم تقاليد دموقراطية أن يدفعوا من الاصرار على الممارسة ثمن تلك التقاليد.

ونحن - في كل هذا - نفترض أن الشرعية قائمة: مجتمع متحرر اشتراكي يتفق نطاق الدولة فيه مع تكوينه التاريخي، ولكنه متخلف. حديث العهد بالشرعية. فندافع عن الشرعية وندعو الى الصبر على الديموقراطية ونحذر من ضيق المثقفين القادة في المجتمعات المتخلفة بالناس الذين يزعمون استعدادهم للتضحية من أجلهم حتى بحياتهم في الوقت الذي لا يقبلون فيه التضحية بالاستماع اليهم والتنازل من أجلهم عن رأي قد يكون خاطئاً. وطبيعي أنه عندما تستقر الديموقراطية نظاماً للجدل الاجتماعي ويجني الناس ثمار اتفاق النظام القانون الوضعي مع القوانين الموضوعية لن يكون أحد قادراً الا على أن يسمع ويطيع ما يقوله الشعب.

أما عندما لا تقوم الشرعية، فنحن في مواجهة الديكتاتورية.

فما الديكتاتورية؟

٢٠ - الديكتاتورية:

الديكتاتورية نظام قانوني وضعي (دولة) غير مشروع. ومن هنا يختلف مفهومها تبعاً لاختلاف مفهوم الشرعية ذاتها. وقد عرفنا منذ البداية - ولا بأس في أن نتذكر الآن - ان الشرعية لا تعني اتفاق تصرفات الأفراد وأجهزة الدولة أو حاكميها مع قواعد القانون الوضعي، بل تعني اتفاق الغايات التي يستهدفها القانون الوضعي مع حركة التطور الاجتماعي وغايته. والواقع أن الديكتاتورية أكثر النظم السياسية انضباطاً بالقانون الوضعي لسبب بسيط هو أنها قادرة دائماً على أن تضع قانوناً يضبط ما تريد. وبالتالي لا يمكن الحكم على نظام ما بأنه ديكتاتوري أو ديموقراطي بالبحث فيما اذا كانت تصرفات الحاكمين فيه مطابقة أو غير مطابقة لقواعد القانون الوضعي، بل بالبحث فيما اذا كان مشروعاً أو غير مشروع بالمعنى الذي عرفناه للشرعية.

والشرعية في المفهوم الليبرالي تعني عدم تدخل القانون في لنشاط الفردي على أساس أن غاية التطور الاجتماعي تتحقق تلقائياً وبحكم القانون الطبيعي، من خلال النشاط الفردي. وبناء على هذا تكون الديكتاتورية هي ذلك النظام الذي يسمح للدولة بالتدخل في النشاط الفردي ومحاولة تحقيق غايات اجتماعية. وهي تؤدي هذا الدور غير المشروع ليبرالياً باستعمالها سلطة الردع التي تتضمنها لقاعدة القانونية. غير أنه من المهم أن ننتبه الى أن استعمال سلطة لردع هذه ليست هي مقياس الديكتاتورية، وانما هي ديكتاتورية لأنها تستعمل سلطة الردع في سبيل تحقيق غاية اجتماعية.

ذلك هو المفهوم الليبرالي للديكتاتورية.

فجاءت الماركسية فأخذت الدولة كما هي في الليبرالية وقبلت لمفهوم الليبرالي للديكتاتورية ثم بررته نظرياً على أساس من الصراع لطبقي. فالدولة الليبرالية ديموقراطية ولكن بالنسبة الى الرأسماليين

ولكنها ديكتاتورية بالنسبة الى الطبقة العاملة. وهكذا ستكون الدولة دائماً ذات وجهين ديموقراطية بالنسبة الى الطبقة السائدة ديكتاتورية بالنسبة الى الطبقة المسودة. حتى عندما تستولي عليها الطبقة العاملة فهي عندئذ ديكتاتورية البروليتاريا ضد البورجوازية وعندما تؤدي دورها تزول لأنها دائماً أداة قهر طبقي، أداة الديكتاتورية، وعندما يزول الصراع الطبقي في المجتمع الاشتراكي لا تبقى لها وظيفة فتتلاشى.

كلام محكم من حيث هو « رد فعل » للمفاهيم الليبرالية.

إلا أن « خبرة الاتحاد السوفييتي والديموقراطيات الشعبية » قد كذبته. وهو على أي حال يختلف تماماً مع قولنا أن الديكتاتورية - في كل الأوقات وأياً من كان الحاكمون - نظام غير مشروع.

والواقع ان الدولة (او القانون) بما تتضمنه من سلطة الردع لا تتلاشى ولا يمكن ان تتلاشى. لان الدولة (او القانون) اداة ادارة وردع في المجتمع. وهي بذاتها حل لمشكلة اجتماعية دائمة: وحدة المجتمع وتفرد الناس فيه. فهي وليدة تكوين المجتمع ذاته. وستظل ابداً لصيقة به ومصاحبة لوجوده. ولن توضع ابداً في سلّة المهملات حتى ولو تحققت امنيات لينين: فحتى لو اصبح الناس أمة واحدة، وانتهى الاستغلال في الارض فلن يتوقف التطور أبداً. وسيظل خلاف الأفراد حول الخطوة القادمة للتطور الأممي موجوداً أو قابلاً للوجود، وستظل ضمانات تحقيق الغاية الاجتماعية كما تحددها أغلبية البشر واكراه الاقلية على قبولها قائمة. وبالتالي تظل قائمة وظيفة الدولة (أو القانون) بما تتضمنه من سلطة جزاء وردع.

والقول بأن سيأتي اليوم الذي لا تكون الدولة فيه لازمة مجرد قول مثالي قائم على فرضية طوباوية هي ان سيأتي اليوم الذي يكون « لكل حسب حاجته » فيزول التناقض بين الحاجة الفردية والحاجة الاجتماعية. وهو طوباوي لأنه يحلم بيوم تكون فيه للحاجة الانسانية

حدوداً نهائية تشبع عندها بفائض الانتاج. وحاجة الانسان لسلعة ما أو مضمون ما، قد تشبع ويفيض الانتاج عنها. ولكن حاجات جديدة ومتجددة ستظل ابـــداً في حاجة إلى مزيـــد من الانتاج. ومهما استـــقرت امور الناس على أوضـــاع اقتصادية او ثقافية أو قانونية فلا يختلفون فيها وبالتالي لا يحتاجون فيها الى القانون أو الى الدولة فان التطور سيطرح اموراً جديدة يختلف فيها الناس وتظل للدولة وظيفة الزام الناس قوانين التطور التي عرفناها. وتظل محتفظة من أجل هذا بقوتها الرادعة لضمان الالزام.

اذا استقام هذا فان تعديلاً اساسياً يجب ان يقبل لتصحيح مفهوم الديكتاتورية كما يقول به الماركسيون. ففي الماركسية تبدو دولة الرأسماليين مشروعة كدولة الطبقة العاملة. فكلاهما دولة ديكتاتورية. ديكتاتورية الطبقة السائدة ضد الطبقة المسودة. وهذا لا يصح إذا صح أمران: أولهما ان استعمال سلطة الردع هي دائماً ديكتاتورية. وهو غير صحيح. فان سلطة الردع قد تستعمل ضد الانحراف الفردي ولا تكون ديكتاتورية. وقد تستعمل ضد الأقلية ولا تكون ديكتاتورية لأنها لازمة لنفاذ رأي الأغلبية. ولعله من المفيد ان نذكر هنا ان ماركس عندما تحدث عن ديكتاتورية البروليتاريا كان يعني سلطة الدولة تستعملها « الأغلبية » لتجريد الأقلية من المقدرة على الثورة المضادة. ذلك لأن ماركس لم يكن يتوقع تلك المرحلة التي تقوم فيها ديكتاتورية البروليتاريا إلا عند قيام الثورة الاشتراكية. وهي لا تقوم - عنده - الا بعد ان يكون التطور الرأسمالي قد وصل الى غايته واصبحت الطبقة العاملة اغلبية كاسحة فقيرة لا تملك شيئاً تخسره. على أي حال فان الزام الاقلية عن طريق الردع بنفاذ رأي الاغلبية ليس ديكتاتورية. الأمر الثاني الذي لا يصح المفهوم الماركسي بدونه هو أن يكون مصدر الشرعية في المجتمع هو اتفاق القانون الوضعي (والدولة) مع غاية الطبقة السائدة. وهو غير صحيح ايضاً. فما دمنا نسلم بان

الدولة (أو القانون) تبقى حتى بعد ان ينتهي الصراع الطبقي فلا بد من أن نسلم بأن مصدر شرعيتها ليس هو اتفاقها مع غاية الصراع الطبقي.

ومصدر الخطأ كله ان الماركسية نظرية مادية. وبالتالي غير قادرة على فهم دور التكوين الاجتماعي في تحديد غاية التطور. اي انها عاجزة عن ادراك دلالة التكوين التاريخي للبشر في المجتمع. وذلك بحكم انها لا تعتبر الانسان هو العامل الاساسي في حركة التطور.

أما نحن فلا ننظر الى المجتمع الا من خلال الانسان فيه. وعندما ننظر اليه من هذا المنطلق نعرف ان مجرد تكوينه على ما هو عليه يتضمن دليلاً لا ينقض - قد نعرفه وقد لا نعرفه - على ان ثمة غاية مشتركة لتطوره. ونأخذ هذه الغاية مقياساً لشرعية القانون أو الدولة. بمعنى أن أياً منهما لا يكون مشروعاً إلا اذا اتفق مع تلك الغاية. فالدولة كما يجب ان تكون هي دولة كل الشعب. ثم نسلم بان الناس لا يتساوون في ادراكهم هذه الغاية الاجتماعية المحددة موضوعياً، وأنه لكي تبقى الدولة دولة كل الشعب كما يجب، لا بد من اتاحة كل الامكانيات ليعرف الناس في المجتمع حقيقة الغاية الاجتماعية المشتركة.. أي لا بد من الديموقراطية. والديموقراطية تقتضي التحرر من القهر السياسي والقهر الاقتصادي فلا تكمل الشرعية، أي لا تكون الدولة دولة كل الشعب، كما يجب ان تكون، الا في ظل مجتمع اشتراكي متحرر تجسد وجوده التاريخي.

أما عندما لا تتوافر شروط الشرعية، عندما يكون الناس مقهورين سياسياً أو اقتصادياً، وعندما تكون الدولة كلها مفروضة على الشعب، فان الدولة تكون دولة الحاكمين، أفراداً كانوا أو طبقة. ولا تتفق غايتها حينئذ مع الغاية المشتركة المحددة موضوعياً بحكم التكوين التاريخي للمجتمع. فتكون غير مشروعة، اي ديكتاتورية.

اننا قياساً على هذا لا يمكن ان نخطىء فهم ديكتاتورية الدولة في النظام الليبرالي. فالناس هنا مقهورون اقتصادياً لغياب الاشتراكية حتى لو كانت دولة متحررة وقومية. ومن هنا لا يمكن ان تتفق غاية الدولة مع الغاية المشتركة للناس في المجتمع وتبقى غايتها تحقيق ما تريده الطبقة السائدة. ولكننا لا نستطيع ان نقول نفس الشيء عن الدولة الاشتراكية. ان الاشتراكيين ليسوا طبقة تستهدف مصالحها الخاصة بل هم يستهدفون اقامة نظام اجتماعي تتحقق به حرية كل الناس في المجتمع من العاملين والفلاحين والمثقفين والجنود وحتى من العاطلين والعجزة والنساء والاطفال والطلبة... اي حتى اولئك الذين لا يعملون. وحتى عندما يكون العمال هم أصحاب وقادة الثورة الاشتراكية. فالعمال هنا لا يستهدفون من نضالهم ضد الرأسماليين الغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج، ملكية الرأسماليين، لتصبح بعد هذا ملكية خاصة بالعمال، بل لتصبح ملكية اجتماعية لكل الشعب... فهم يستهدفون الغاء نظام اجتماعي يوفر للرأسماليين امكانيات استغلالهم واستغلال كل قوى الشعب المادية والبشرية واقامة نظام اجتماعي يوفر الحياة الأفضل لهم ولكل أفراد الشعب حتى من غير العاملين، بل ان غايتهم النهائية الغاء الصراع الاجتماعي أي الغاء أنفسهم كقوة من قوى الصراع الاجتماعي. ان الترجمة القانونية لهذا الصراع هو الغاء دولة غير مشروعة لأنها ليست دولة كل الشعب اي ديكتاتورية، لإقامة دولة مشروعة لكل الشعب أي ديموقراطية.

وهذا يتسق مع ما عرفناه من ان الاشتراكية شرط للشرعية.

وعلى ضوئه وليس على ضوء الشرعية الماركسية القائمة على أساس المادية الجدلية نفهم ما قاله مؤلفو «اسس الماركسية اللينينية» من ان: «التحالف بين الطبقة العاملة والفلاحين والقطاعات الاخرى من الشعب اسس تحويل الدولة من ديكتاتورية البروليتاريا الى الدولة الاشتراكية لكل الشعب». وانه «اذا اصبح القهر ضرورياً

فانه لا. يوجه اي طبقة يعنيها ولكن الى المعتدين كأفراد فهو في التحليل الاخير تعبير عن ارادة كل الشعب العامل». وانه «على اساس تجربته التاريخية الغنية قدم الحزب الشيوعي السوفييتي اضافة اساسية وهامة الى النظرية الماركسية اللينينية هي ان ديكتاتورية البروليتاريا تصبح غير لازمة قبل الوقت الذي تزول فيه الدولة». «وان خبرة الاتحاد السوفييتي والديموقراطيات الشعبية لم تؤيد على أي وجه آراء ستالين في ان الصراع الطبقي يصبح اكثر حدة مع التقدم في بناء الاشتراكية».... الى آخر ما نقلناه عن مصدره وأوردناه من قبل»[١].

كل ما في الامر انهم وصلوا اليه عن طريق الخبرة واستطعنا ان نجد له أساساً نظرياً في جدل الانسان.

فان كان ذلك كافياً لنولي نظرية جدل الانسان الثقة التي تستحقها فينبغي ان نلتزمها في التعبير أولاً. فلا نقول ان اسقاط دولة الرأسمالية وتصفية القوى المستغلة ديكتاتورية. ان الدولة التي تصفي الاستغلال تحقق غاية مشتركة بين الناس في المجتمع فهي مشروعة. ونلتزمها في المضمون ثانياً. فلا يعود الذين قادوا معركة التحرر من القهر الرأسمالي إلى الاستيلاء على الدولة لمصلحتهم واستعمال سلطة الردع فيها ضد الشعب الذي زعموا تحريره. ان تحرر الناس من القهر الاقتصادي شرط للشرعية. ولكن تحررهم من القهر السياسي شرط آخر للشرعية. وعندما تستولي جماعة من الناس على سلطة الدولة باسم الاشتراكية وتصفي الرأسمالية الفردية تكون قد حققت شرطاً. ولكنها عندما تعود بحجة بناء الاشتراكية - وبناء الاشتراكية لا ينتهي لأنه المستقبل كله - فتفرض على الناس الخوف .والمذلة بحجة انهم جهلة لا يعرفون ما يجب ان يتحقق لصالحهم، فانها لا تفعل شيئاً سوى الصاق جريمة الديكتاتورية

---

(١) فقرة ١٢ من هذا الكتاب.

بالاشتراكية. وليس ثمة خيانة لقضية الاشتراكية اكثر من ان تقترن في اذهان الجماهير بالديكتاتورية. وعندما يخشى الاشتراكيون الاحتكام إلى الديموقراطية في دولة مشروعة، متحررة واشتراكية، وعندما لا يصبرون على اخطاء الممارسة إلى ان يتعلم الناس كيف لا يخطئون، وعندما يتهمون الناس بانهم قد يختارون العودة الى العبودية ويخذلون انفسهم فيتخلون عن المكاسب الاشتراكية. فان هذا لن يكون دليلاً إلا على واحدة من اثنتين: أما انهم كذابون أو أن المكاسب التي يزعمونها أكذوبة.

وفي أي من الاثنتين نكون في مواجهة الديكتاتورية.

والديكتاتورية نظام غير مشروع لأنه فاشل لا في تحقيق غاية التطور الاجتماعي فحسب، بل لانه، فوق هذا وقبله، فاشل في معرفة حقيقة غاية التطور كما هي محددة موضوعياً في مجتمع معين في مرحلة تاريخية معينة، أو ما يجب ان يستهدفه النظام القانوني الوضعي في المجتمع فلا يكون القانون فيه مستهدفاً إلا غاية الحاكمين. وأول غاية للحاكمين ان يبقوا في الحكم.

٢١ - سيادة القانون في الوطن العربي:

وبعد،

فأين الوطن العربي من الشرعية و « سيادة القانون »؟.

مجتمع متحرر، اشتراكي، تتفق دولته مع تكوينه التاريخي. تلك شروط الشرعية أو « سيادة القانون ». ومؤداها ان الشرعية أو « سيادة القانون » لا تتحقق في الوطن العربي إلا في ظل دولة الوحدة الاشتراكية الديموقراطية.

هذا إذا كنا أمة عربية.

ونحن أمة عربية.

الذين ينكرون علينا وجودنا القومي يرون رأياً آخر. والذين لا

ينكرونه ولهم في الشرعية أو « سيادة القانون » رأي آخر يكشفون بهذا الرأي قصورهم الفكري. أما نحن فلا ننكره ونلتزمه منطلقاً ولا نحاور فيه الذين ينكرونه أو يحولون دون ان ينطلق إلى غايته التقدمية. ومن هذا الموقف القومي التقدمي نرى ان كل الدول، والنظم، والدساتير، والقوانين واللوائح القائمة في الوطن العربي غير مشروعة. غير مشروعة لتخلف شرط الحرية في بعض الدول العربية. وغير مشروعة لتخلف شرط الاشتراكية في بعضها البعض الآخر. وغير مشروعة جميعاً لانها جميعاً دول اقليمية لا يتفق وجودها مع التكوين التاريخي للأمة العربية.

فهل هي نظم ديكتاتورية؟

ان قيمة هذا القول الفعلية تتوقف على معرفة الطريق الى الديموقراطية.

الطريق الى الديمقراطية

٢٢ - الثورة:

« قد تحدث محاولات لتعطيل قانون الجدل أو تطوير المجتمعات عن غير طريق الديموقراطية. وتكون وسيلة المستبدين في هذا اصطناع « نظم » شكلية تكبت فيها حرية الانسان وتلغى الديموقراطية. مثل اولئك كمثل الذي يحبس البخار في المرجل متجاهلاً قوانين الضغط الطبيعية. ان نهاية هذا أن ينفجر المرجل لينطلق البخار تحكم حركته قوانينه النوعية. فالحرية والديموقراطية إذ هما قانونا اندفاع الفرد والمجتمع من الماضي الى المستقبل لا يمكن تجاهلها لأن الزمان لا يتوقف. فلا بد أن ينفجر الإطار وتتحطم القيود، ولا بد من أن يهدم الانسان، الذي لا صلة له في أن يكون حراً سدود حريته، وأن تدكّ الشعوب، التي لا حيلة لها في أن تتطور صروح الاستبداد ونسمي هذا ثورة.

« فالثورة التي يستخدم اسمها للدلالة على التطور في القول الدارج لها معنى علمي محدد في جدل الانسان. انها - في المجتمع - تحطيم النظم التي تقيد حرية الانسان. انها تعبير الديموقراطية عن نفسها في مواجهة الاستبداد. فهي ظاهرة حتمية أن تحقق شرطها. وشرطها أن يصل الاستبداد الى ما لا حرية لانسان فيه، أي أن يوقف الجدل الاجتماعي: أن تلغى الحرية والديموقراطية. عندئذ

تكون الثورة هي الأسلوب الديموقراطي... الى الديموقراطية والحرية. ومن هنا نفهم لماذا لا تأخذ الثورة شكل التطور الديموقراطي فلا يستفتى الناس فيها ولا تخططها أغلبية الشعب ولا يفجرها الجميع. إذ لو تحققت في أي مجتمع حرية الرأي للجميع وتخطيط الأغلبية للحلول ومساهمة الشعب في العمل لتحققت الديموقراطية وبالتالي لم يعد ثمة مبرر للثورة. فالشروط الموضوعية للثورة لا تقوم الا في مجتمع غير ديموقراطي. والمبرر الوحيد للثورة أن تكون في سبيل الحرية »[1].

وقد عرفنا من قبل شروط الديموقراطية التي تجعل منها أسلوباً متفقاً مع قوانين الجدل الاجتماعي. وعرفنا كيف أن أية دولة (أو قانون) تفتقد واحداً أو أكثر من تلك الشروط تكون ديكتاتورية. التعبير القانوني عن الاستبداد.

إذن فالثورة هي الطريق الى الديموقراطية في الوطن العربي.

٢٣ - شرعية الثورة:

وقد تبدو تلك دعوة يائسة الى العنف. انها ليس كذلك. ان الطريق الى المستقبل لا يقع في نطاق المحسوس، انما نعرفه معرفة صحيحة عندما نسقط أهواءنا الذاتية ونقبل ما يفرضه الواقع الموضوعي. ولا مكان هنا لمثالية العواطف والنزعات. ولا محل للاشفاق من شقه الطريق. فالمشكلة الموضوعية التي نريد أن نحلها هي قيام النظم الديكتاتورية في الوطن العربي حائلا دون دولة الوحدة الاشتراكية الديموقراطية. قيام الاستبداد حائلا دون الحرية. والمشكلة هي دائماً التي تحدد طبيعة الطريق الى حلها. ولا تحددها التمنيات. ولما كانت الديكتاتورية مفروضة على الشعب العربي، في أشكال شتى، فان حلها فرض على الديموقراطيين القوميين. وهم غير مسؤولين عن طبيعة الحل ولو أشفقوا منه أو

(١) الدكتور عصمت سيف الدولة «أسس الاشتراكية العربية»

كرهوه. وعلى الذين أقاموا للاستبداد دولاً في الوطن العربي مسئولية ما يشفقون منه أو يكرهونه. ذلك لأن الديكتاتورية كمشكلة تحتم الثورة طريقاً الى الديموقراطية. لا خيار لأحد في هذا ولا مناص منه.

« وثمة مبررات قوية تقتضي تحديد مفهوم الثورة تحديداً علمياً دقيقاً. من هذه المبررات شيوع استعمال المعنى المجازي للثورة حيث تعني ضخامة الجهد أو ضخامة الأثر. ولقد أدى هذا الشيوع الى أن أصبحت الثورة تطلق على اداء الواجبات اليومية أو لا تزيد عن هذا الا قليلا. ومنها إساءة استعمال كلمة الثورة لتغطية أعمال لا تمت الى الثورة بصلة. ومنها غموض المضامين التي تنسب الى الثورة. فالثورة التي هي تغيير جذري في المجتمع تجرنا الى السؤال عما هو الجذري. والجذري الذي هو أساسي يحتاج الى معرفة ما هو الأساسي... وهكذا. كل هذا يفتح الباب واسعاً لادعاء الثورية والتضليل باسم الثورة، وتعليق لافتات «الثورة» على طرق موهومة الى الوحدة العربية.

لهذا ينبغي أن تكون الثورة بمعناها الحقيقي معروفة «للديموقراطيين» لأنها طريقهم الى («سيادة القانون» في الوطن العربي).

والمعنى الحقيقي للثورة هي تغيير النظام في المجتمع على وجه يحقق ارادة الشعب، أو أغلبه، من غير الطريق الذي يرسمه النظام القانوني السائد فيه. ذلك لأنه في أي مجتمع مضامين اقتصادية واجتماعية وسياسية، تكون معاً مضمون علاقات الناس أنفسهم. وفي كل مجتمع تصاغ علاقات الناس حول هذه المضامين في عديد من القواعد والقوانين العادية والدستورية تكون معاً النظام القانوني للمجتمع وكل نظام قانوني يتضمن طريقة قانونية أيضاً، أو مشروعة كما يقولون، لتعديله أو تغييره. ويفرض - في الوقت ذاته - جزاء رادعاً على محاولة تغيير العلاقات التي يحميها من غير الطريق

الذي رسمه، وينشىء أدوات الردع اللازمة لتنفيذ أحكامه.

ولما كان النظام القانوني في أي مجتمع نظاماً عاماً، بمعنى انه للجميع ويخضع له الجميع طبقاً للشروط التي يتضمنها، فان مشروعيته قائمة على فرض ان المضامين والعلاقات التي صاغها فحماها تتفق مع ما تريده الجماهير التي تعيش في ظله أو أغلبها.

الا انه يحدث ان يكون هذا الفرض غير صحيح. أما لانه نظام قانوني مفروض على ارادة الجماهير منذ مولده كتلك النظم التي يفرضها الاستعمار على الشعوب التي يستعمرها، فيرسم لها حدودها، ويضع لها دساتيرها، ويعين لها سلطاتها ويسن لها قوانينها، ليوفر الحماية لمصالحه تحت ستار الشرعية، وأما لان المضامين الاجتماعية قد تجاوزت عن طريق النمو والتطور اطارها القانوني الثابت نسبياً، فتصبح مصالح الشعب أو اغلبيته، مجردة من الحماية القانونية، وخارج اطار الصيغة التي يمثلها النظام القانوني القائم.

عندما يسقط افتراض حماية النظام القانوني لمصالح الجماهير التي تكوّن الأغلبية، يتجرد من الشرعية ويبقى عدواناً على الشعب مصوغاً في شكل قانوني، ويصبح تغييره مشروعاً. وهنا ينقسم الناس عادة قسمين، قلة رجعية لا يزال النظام القانوني المتخلف يوفر الحماية لمصالحها فتقف ضد أي تغيير فيه.وكثرة تقدمية تريد ان تغيره على وجه يكفل حماية مصالح أغلبية الشعب. ثم يفترق التقدميون انفسهم حول اسلوب التغيير: فمنهم الاصلاحيون الذين يرون ان يلتمسوا التغيير عن طريق ذات الاسلوب الذي رسمه النظام القانوني الذي يريدون تغييره، يعدلون لائحة هنا، ويضيفون نصاً إلى قانون هناك، ليلائموا بين النظام القانوني ومصلحة الجماهير وتلك وسيلة ناجحة عندما تكون الجماهير قادرة فعلاً على تغيير النظام القانوني، أي في ظل الديموقراطية الشعبية، عندما تكون القوانين من صنع الشعب وخاضعة في وجودها والغائها لارادة

الشعب فعلاً. ولكنها وسيلة فاشلة تماماً عندما يكون النظام القانوني قد جرد الجماهير، اقتصادياً أو سياسياً أو اجتماعياً، من المقدرة على تغييره.

هنا تكون قد توافرت الظروف الموضوعية للثورة.

وهنا تكون محاولة التزام احكام النظام القانوني السائد لتحقيق غايات الجماهير التزاماً مثالياً عقيماً، ولا تبقى إلا للثورة أسلوباً يلتزمه التقدميون الذين يسمون عندئذ (ثوريين)، وتكون مهمتهم توعية الجماهير المقهورة وتنظيمها وقيادتها لاسقاط اسس النظام القانوني المتخلف وإعادة صياغته طبقاً لمصلحة الجماهير ذاتها. اي تمكين الجماهير عن طريق النضال الجماعي المنظم من استرداد مقدرتها على التغيير، وتحقيق غاياتها، خارج إطار الاصلاح القانوني.

لهذا فان الثورة ليست رغبة جامحة. ولكنها حل حتمي لمشكلة موضوعية خلقها النظام القانوني القائم. فحيث تسلب الجماهير المقدرة على تحقيق ارادتها ديموقراطياً، لا يكون أمامها إلا طريق الثورة. ولهذا حق ما يقال من ان الثورة تعني دائماً انها شعبية وتقدمية. وتخرج بذلك من عداد الثورات الانقلابات التي يلجأ اليها البعض لمجرد الوصول إلى السلطة ولو عن طريق العنف. انها مجرد مخالفات دستورية ولو كانت عنيفة. كما تخرج اعمال العنف التي تلجأ اليها الرجعية ضد الثوريين للابقاء على النظم غير المشروعة. وهذا ما يسمى عادة (الثورة المضادة). انه ارهاب.

ومن المهم ان نفطن هنا إلى ان العنف ليس شرطاً للثورة. وان وقع فليس الثوريون مسئولين عنه. ان العنف الذي قد يلجأ اليه الثوار اجراء مشروع لتجريد اعداء الثورة من المقدرة العنيفة على تثبيت نظام قانوني يجب ان يسقط لمصلحة الجماهير. ولما كان ذلك النظام القانوني ذاته يبيح العنف ضد الذين يحاولون اسقاطه. فانه اعتداء قائم، والرد عليه بمثل اسلوبه العنيف دفاع مشروع.

تلك هي الثورة »[1].

ان كنا قد نقلنا هذه الفقرة من كتاب « الطريق إلى الوحدة العربية »، فلان ليس للديموقراطية في الوطن العربي طريق غير الطريق إلى الوحدة. وقد عرفنا من قبل ان اقليمية الدولة تسلبها الشرعية. وهذا هومصدر شرعية الثورة من أجل الوحدة. انها ثورة الديموقراطية ضد الديكتاتورية. وقد عرفنا أيضاً ان الاشتراكية شرط للديموقراطية، وان الدولة الرجعية المستغلة دولة غير مشروعة. ومـؤدى هـذا ان الـنظم القانونية التي تجسد الاستغلال وتحميه، نظم ديكتاتورية تقهر الشعب اقتصادياً وتسلبه حريته. وبالتالي تقوم حائلاً قانونياً غير مشروع دون تحرر الشعب العربي الذي تقهره فلا يمكن أن يتحرر إلا بتحطيم ذلك النظام الذي يفرض عليه العبودية الاقتصادية باسم القانون. انها اذن « الثورة »، الطريق الذي يفرضه الاستغلال والقهر الاقتصادي، بدون بديل، إلى الاشتراكية. والثورة لا تعني العنف دائماً ولكن تعني تجريد الديكتاتورية السياسية أو الاقتصادية أو الاقليمية من مقدرتها المادية على ارساء قواعد الشرعية و « سيادة القانون » في الوطن العربي. وإذا كان ثمة من تدور بخلده امثلة من الطرق الديموقراطية إلى الاشتراكية في مجتمعات اخرى، فليقل ما هي وليراجع قبل ان يقول تاريخ النضال الثوري الذي اكره القوى المستغلة على ان يختاروا بين الثورة الدامية أو التراجع أمام الزحف الثوري المصر على التقدم. وإذا كان ثمة من يستعيدون بعض ما أوردناه من خبرة، الاتحاد السوفييتي والديموقراطيات الشعبية عن امكانيات تحقيق الاشتراكية ديموقراطياً. فتلك خبرة المجتمعات المتقدمة اقتصادياً التي تخطت حاجز الفقر حيث توافرت للناس فيها امكانيات من الرخاء حررتهم من القهر الاقتصادي وإن كانت لم تحررهم من الاستغلال.

---

(١) الدكتور عصمت سيف الدولة، « الطريق الى الوحدة العربية » (دار الطليعة - بيروت)، صفحة ٥٦ وما بعدها.

ان العمال في أوروبا الغربية يستطيعون أن يقاوموا الاكراه الذي يقع على إرادتهم لأن لديهم رصيداً من الرخاء والتقاليد الديموقراطية تسمح بهذه المقاومة. انهم يناضلون من أجل مزيد من الرخاء أو من أجل استرداد أدوات انتاج الرخاء من مالكيها الرأسماليين.

وليس الأمر في المجتمع العربي، وكل المجتمعات المتخلفة على هذا الوجه. فان مجتمعاً منها لم يكدس الثراء فيه اغتصاباً من مجتمعات أخرى كما فعل الاستعماريون في أوروبا. فهنا، وفي العالم الثالث، نواجه مشكلات الحرية بامعاء خاوية. وكل الجياع قابلون لأن يبيعوا آراءهم في نظير لقمة العيش. ولا أحد يلومهم على هذا إلا الذين لم يعانوا مرارة الجوع والقلق المدمر على قوت اليوم التالي، أو الذين كانوا جياعاً وشبعوا استغلالاً فنسوا مرارة الجوع، أو الذين يريدون ان ينتقموا من كل الناس تعويضاً عن مذلة حياتهم الأولى. اذن فحيث التخلف تفرض الاشتراكية ذاتها شرطاً للديموقراطية لا بد ان يتحقق ليقوم في المجتمع نظام ديموقراطي. وإذا كانت الماركسية التقليدية قد تصورت بان التقدم الرأسمالي شرط أول للاشتراكية، فان العالم الثالث قد تولى اغناء الاشتراكية بمفاهيم لم تخطر على بال الماركسيين الأوائل. أما الماركسيون المحدثون فانهم يسلمون بأن الاشتراكية قابلة للتحقق أياً كان الطور الاقتصادي الذي وصل المجتمع أو عن غير الطريق الرأسمالي كما يقولون.

وهكذا نعرف كيف ان الثورة هي الطريق المشروع إلى الديموقراطية في الوطن العربي. وكيف ان مصدر شرعيتها هو اتفاقها مع الغاية الاجتماعية المحددة موضوعياً للتطور العربي. وهو مصدر الشرعية في كل الأحوال. وانها كسبت هذه الشرعية بمجرد ان فقدتها النظم القانونية القائمة في الوطن العربي.

٢٤ - من الممكن الى ما يجب ان يكون:

من قلب الديكتاتورية إلى الديموقراطية.

تلك قاعدة النضال الثوري على الطريق الى الديموقراطية. ان رفض الديكتاتورية لا يعني تجاهلها فهي واقع. وادانة الاستبداد لا يعني انكاره فهو يذكرنا بوجوده في كل لحظة. ان هذا الواقع الذي تريد الثورة ان تطهر منه الواقع العربي يحدد للثورة - لا خيار لها في هذا - نقطة البداية. أما كيف تناضل الثورة في قلب الديكتاتورية فان هذا تحدده على ضوء الظروف الموضوعية في كل موضع نضال. ولن يكون كل شيء متوقفاً على الظروف الموضوعية فان اعداء الثورة العربية من اجل الديموقراطية لن يكفوا عن الدفاع عن ديكتاتوريتهم ورد الثورة عنها. وليس اعداء الديموقراطية ذوي مقدرة هينة. صحيح انهم مجردون من مقدرة الجماهير العربية، ولكنهم اصحاب « الدولة » بكل ما تعنيه الدولة من مقدرة على البطش.

ومهما يكن الأمر فان الدول العربية لا تستوي فيما تفتقده من شروط الديموقراطية. انها تفتقد - جميعاً - شرط القومية، وتكون غاية الثورة من اجل الديموقراطية اسقاطها واقامة الدولة القومية حتى تتحقق - في النهاية - شروط الديموقراطية. أما فيما عدا هذا فثمة الدول الرجعية المستغلة. هنا تكون مهمة الثورة كشف المفهوم الليبرالي للدولة والقانون وسحق القوى الليبرالية المستغلة لتحرير الجماهير من القهر الاقتصادي حتى يكون ثمة أمل في مواصلة الطريق الى الديموقراطية. ان الدولة الليبرالية تقدم امكانيات لا يستهان بها في سبيل اسقاطها. لأنها تقدم الشكل الديموقراطي وفيه تستطيع قوى الثورة أن تستخدمه لغاياتها. تستخدمه كواقع مادي وليس اطاراً لشرعية النضال من أجل الشرعية الاشتراكية. أي انها لا بد ان تتوقع في كل لحظة ان تنقض عليها القوى المضادة لتسلبها المقدرة على إقامة ديموقراطية حقيقية. لهذا فان الانزلاق الى العلنية الكاملة في النشاط الثوري، في ظل الدولة الليبرالية، انخداع غبي بالشكل الديموقراطي، وتجاهل للوحدة

كشرط نهائي للديموقراطية وهو ما يعني الاصطدام في النهاية بالدولة ذاتها وإسقاطها. والذين ينخدعون في هذا أو يتجاهلون ذاك يدفعون الثمن المتكافىء مع الأخطاء الجسيمة في الثورة.

وبعكس كل ادعاءات الليبراليين يشكل اسقاط الاقطاع والرأسمالية في أي دولة عربية خطوة هامة نحو الديموقراطية. ان الجماهير هنا متحررة اقتصادياً حتى لو كانت غير واعية على مدى ما تستطيع أن تنجزه من تقدم. هنا يمكن توعية الجماهير وحشدها وتنظيمها من أجل مواصلة مهمتها الثورية: تحقيق الوحدة كشرط للديموقراطية. وبالتالي تقوم ضرورة واقعية لدعم المكاسب الاشتراكية وتنميتها واعطائها مضمونها الديموقراطي، لا لأنها الديموقراطية قد تحققت شروطها فأصبح النظام القائم بذلك مشروعاً، ولكن لأنها خطوة كبيرة نحو الديموقراطية التي لا تتحقق إلا بالوحدة. ان الوحدة كهدف لا بد من تحقيقه لقيام الديموقراطية لا يتحقق مثالثاً بالقفز اليه، ولكن بالاصرار على تحقيق المكاسب المرحلية، خطوة خطوة في كل المجالات وتحضير المجتمع العربي لثورته الديموقراطية الكبرى. ان الخطر الأكبر يأتي من ديكتاتورية البيروقراطية في مرحلة التحول الاشتراكي. حيث تجهض الاشتراكية وتتحول إلى رأسمالية دولة مستغلة أكثر مقدرة على قهر الناس حتى الدولة الليبرالية. وقد عرفنا من قبل أن الديموقراطية هي علاج البيروقراطية والحائل دون الديكتاتورية. لهذا لا ينبغي للقوى الثورية أن تسمح بأن تقوم على الناس سيادة البيروقراطيين بدلاً من سيادة الاقطاع والرأسمالية، وتكون مهمتها كشف الانفصام بين الديكتاتورية والاشتراكية والنضال من أجل الشرعية الاشتراكية في قلب الدول التي أسقطت الاقطاع والرأسمالية الفردية.

وهكذا يدور الصراع الثوري ضد الديكتاتورية حول ما يكون متخلفاً في كل دولة عربية من شروط الديموقراطية. وفي سبيل هذا تتنوع المعارك والقوى وكلها من أجل الديموقراطية وفي سبيل هذا

تتحالف القوى الثورية - مرحلياً - مع كل القوى التي تتفق معها في مواقفها التكتيكية حتى لو كانت غير متفقة معها في استراتيجيتها البعيدة. الاشتراكيون هم حلفاء الثورة في الدولة الليبرالية حتى لو كانوا غير وحدويين. والى المدى وفي المجالات التي لا يتضمن التحالف معهم أية تنازلات عن هدف الوحدة. ذلك الشَرط الذي لا يعرفونه من شروط الديموقراطية. وفي مرحلة التحول الاشتراكي تكون القوى الاشتراكية الديموقراطية هي الحليف في مواجهة الديكتاتورية التي ستتحالف عندئذ مع الماركسيين التقليديين الذين لا يعرفون أن الاشتراكية شرط للديموقراطية متى تحقق يصبح الاستبداد ردة عن الاشتراكية.

كل هذا يدور في معركة الديموقراطية التي عرفنا أنها الشكل القانوني للجدل الاجتماعي. أي معركة البحث عن الطريق الصحيح للتطور الاجتماعي. وكل هذا يفترض أن المجتمع الذي يدور الصراع من أجل الديموقراطية فيه، مجتمع خالص لأبنائه الذين ينتمون اليه تاريخياً. وطبيعي أنه عندما يكون وجود المجتمع ذاته في خطر نتيجة عدوان خارجي، أو يكون بعضه واقعاً في قبضة الغاصبين، فان مشكلة جديدة، أكثر عمقاً من مشكلة التطور، تطرح ذاتها على الجدل الاجتماعي هي مشكلة الحفاظ على المجتمع وتحريره حتى يمكن بعد هذا تطويره وحل مشكلاته ديموقراطياً. نقول تطرح ذاتها على الجدل الاجتماعي لأن الجدل الاجتماعي - وحده - هو الطريق الى معرفة الحلول الصحيحة لكل المشكلات حتى مشكلات الحفاظ على الوجود الاجتماعي أو تحريره من غاصبيه. كل ما في الأمر أن مضمون الجدل الاجتماعي يصبح دائراً حول اكتشاف الحل الصحيح لشكلة تحرير المجتمع من الاغتصاب والاحتلال. إن هذا يؤجل مضامين أخرى تتصل بالتطور الاجتماعي. لأن الاغتصاب أو الاحتلال يكون هو المشكلة التي يلتقي فيها الماضي بالمستقبل. أي المشكلة الواقعية التي لا بد من أن تحل قبل أن نقفز الى مشكلات

التطور في المجتمع المتحرر. ولما كان الصراع من أجل التحرر يؤدي الى التحام بالعدو، فان الجدل الاجتماعي يتطلب لامكان الوصول الى غايته الحيلولة دون ان يشترك العدو فيه. فلا يعرف من المشكلات ما لو عرفه لاستطاع ان يحول دون حل مشكلة التحرير. ولا يسمح له بأن يضلل الناس وهم يبحثون عن الحل الصحيح بطرح حلول مضللة. ويحال دائماً دون معرفة ما الذي يجب عمله، ان كل هذا يعني أن الجدل الاجتماعي (الديموقراطية) تدور في حماية قدر من السرية لا يسمح للعدو بأن يعرف ما لا يجوز - من أجل النصر - أن يعرفه. ولكنه لا يعني على أي وجه أن تصبح المعركة سراً خاصاً لقلة تحاول وحدها معرفة مشكلاتها وإيجاد الحلول لها وتنفيذ ما تراه من معارك يقوم بها الشعب الذي لا يعرف من أمر معركته شيئاً. بالعكس، ان السرعة اللازمة للوصول الى الحلول الصحيحة في معارك التحرر تقتضي مساهمة الشعب ايجابياً في كل ما يتصل بالمعركة، أي تقتضي مزيداً من الديموقراطية حتى يعرف الشعب معركته معرفة صحيحة فيجد لها الحل الصحيح. وعندما يكون هو مصدر الحل لن يحتاج الى تحريض على القتال فسيقاتل دفاعاً عن وجوده الذي عرف توقفه على النصر أو الهزيمة، وعرف أن كل آمال التطور الى حياة أفضل معلقة على كسب معركة التحرر.

ان كل من يقول - إذن - الديموقراطية لازمة للنصر في معارك التحرر، يقول حقاً، بشرط أن يحدد مضمون الصراع الديموقراطي في ظل المعركة، لتعرف ان كانت تلك دعوة للمساهمة في الجدل الاجتماعي الدائر حول المضمون الذي يطرحه الواقع الموضوعي: كيف النصر؟ أم هي دعوة تستهدف تعويق هذا الجدل الاجتماعي باثارة الصراع حول مضامين غير مطروحة موضوعياً، أي تعويق الجدل الاجتماعي وتعويق امكانية النصر ذاته.

٢٥ - التنظيم الديموقراطي:

هذا الطريق المتشعب، الصعب، المعقد، الذي لا طريق غيره الى

الديموقراطية في الوطن العربي، يفرض بحكم طبيعته الموضوعية الخاصة، أداة للثورة تتفق مع طبيعته. فقد رأينا كيف أنه طبقاً للواقع الموضوعي في الوطن العربي، تدخل الثورة معارك متفرقة الساحات، ضد قوى مختلفة القدرة، لتحقيق غايات متفاوتة مرحلياً وان كانت كلها من أجل الديموقراطية. القتال ضد المحتلين والغاصبين والتحالف مع كل القوى التي تقاتلهم من أجل التحرر. والتحرر شرط للديموقراطية. الصراع ضد الليبرالية والرأسمالية في كل مكان لهم فيه دولة والتحالف مع كل القوى المعادية لهم من أجل الاشتراكية. والاشتراكية شرط للديموقراطية. الصراع ضد كل القوى الاشتراكية الاقليمية حيثما كان التحرر قد تم وسقطت الرأسمالية من أجل الوحدة. والوحدة شرط للديموقراطية. الصراع ضد الديكتاتورية البيروقراطية والتحالف مع كل القوى التي تقف ضدها من أجل الشرعية الاشتراكية، وهي خطوة الى الديموقراطية العربية.

عشرات المواقف التكتيكية المتنوعة بحكم الواقع العربي ذاته، فكيف يمكن أن تنضبط كل تلك المواقف حتى لا يجهض النضال من أجل الديموقراطية فينتهي بفريق من المناضلين إلى إقامة دولة ديكتاتورية أخرى أو بديلة عن دولة ديكتاتورية أسقطوها باسم الديموقراطية. كيف يمكن، بدون تخل عن كسب المعركة المحدودة في كل مكان، والانتقال من مكاسب جزئية الى مزيد من المكاسب الجزئية، ضمان استمرار الصراع ضد الديكتاتورية الى ان تتحقق الشرعية و « سيادة القانون » في الوطن العربي؟

وحدة الاستراتيجية.

أن يكون كل صراع في كل معركة في كل مكان من الوطن العربي منضبطاً بتخطيط استراتيجي يحدد للقوى المناضلة في مواقعها التكتيكية أهدافها المرحلية ويراقب مواصلتها النضال من مرحلة الى مرحلة، ليصب النضال كله في غايته النهائية: تحقيق

الشرعية و « سيادة القانون » باقامة دولة الوحدة الاشتراكية الديموقراطية.

ووحدة الاستراتيجية تتضمن وحدة القوى المناضلة من أجل الديموقراطية في الوطن العربي. وهكذا ننتهي الى ذلك الحل الذي يفرض ذاته في كل مرة أردنا فيها أن نصل الى الحل الصحيح في أية مشكلة عربية: التنظيم القومي الثوري. وحدة القوى ووحدة القيادة في تنظيم واحد يناضل في كل مكان طبقاً لمقتضيات مواقعه التكتيكية ولكن في نطاق الالتزام باستراتيجية واحدة. ولعلنا نفهم الآن لماذا هو محرم « قانوناً » في كل الدول العربية.

غير أن الحديث عن الشرعية و « سيادة القانون » والديموقراطية.. الخ. يكشف عن إحدى خصائص التنظيم القومي التي قد لا نفطن لها عند الحديث عن التنظيم القومي من حيث هو أداة الثورة العربية في سبيل الوحدة أو الثورة العربية في سبيل الاشتراكية. ففي سبيل الوحدة والاشتراكية، يتميز التنظيم القومي بعقيدته الاشتراكية العربية التي تحدد غاية نضاله، وبانتماء الجماهير العربية في كل مكان اليه بصرف النظر عن مواقعها في الأقاليم. أي بتجسيد الوحدة الاشتراكية في ذاته. وهو أمر يستطيع أي تنظيم أن يحققه بما يقول الى ان يصل الى الحكم لنعرف في الممارسة مدى صدقه فيما قال. وقد سقط كثيرون في اختبار الممارسة. أما تجسيد التنظيم القومي لهدف الديموقراطية فهو لا يحتاج الى انتظار الاستيلاء على السلطة لاختباره. فالتنظيم القومي مجتمع صغير ذو غاية محددة، وفي كل يوم يطرح النضال عليه مشكلات لا بد من حلها. وتصدر بتلك الحلول « قوانين » تنظيمية في صيغة اوامر من القيادة الى القواعد. ومن هنا فان التنظيم يقدم كل يوم، من علاقاته الداخلية، دليلا على مدى ما يجسده من ديموقراطية وعياً وحركة. ومدى صحة ادراكه لقوانين تطور المجتمعات التي هي أساس الشرعية. ومن هنا نستطيع أن نحكم على أي تنظيم يدعي أنه التنظيم القومي، المناضل من أجل

الديموقراطية تبعاً لمدى تحقق الديموقراطية داخله. مدى ما يبيحه للمنتمين اليه من معرفة حقيقية بمشكلات التنظيم ونضاله، مدى ما يستطيعه كل منتم إليه من مقدرة على إبداء رأيه في كل نشاط التنظيم وخططه. مدى التزام الأقلية فيه رأي الأغلبية. مدى مقدرة القيادة، ممثلة القواعد، على ردع الاقلية عن الخروج عليه والزامها رأي التنظيم كما تحدد ديموقراطياً.

ان تحقق هذا في تنظيم، بالاضافة إلى تجسيد الوحدة والاشتراكية، فكراً وبشراً، فهو تنظيم قومي يقدم من ذاته ضماناً لصدق نضاله من اجل الديموقراطية، أما إذا كان تجمعاً حول مبادىء أو شعارات قومية غير منضبط بنظام «شرعي»، تقوده شلة في قيادته، وتتمرد عليه شلة من كوادره، ولا تعرف قواعده شيئاً عما يدور فيه إلا ما تريد لها القيادة ان تعرف، ولا تسهم في تخطيط نضاله إلا بالتصديق الشكلي على مخططات موضوعية، فهو إما لا شيءأو هو حزب ديكتاتوري يستهدف فرض سيطرته - أو سيطرة قيادته - على جزء أو اكثر من الوطن العربي تحت شعار الوحدة، وينافق الجماهير العربية المقهورة باسم الاشتراكية ليؤمم بقوتها مصادر الانتاج أو أدواته. ثم يستولي هو على ما أممه فيحل استغلال محل استغلال والقهر مقيم، ضحيته الجماهير المخدوعة. ولا تكفي لستر طبيعته الاستبدادية أعلى رايات القومية ولا أعرض الجماهير التي انخدعت فيه ولو كانت منتمية اليه من اقطار شتى. بل نزيد فنقول ان انعدام الديموقراطية في أي تنظيم يحيل ادعاءه القومية إلى كذبة كبيرة. ذلك لأن الذين لا ينطلقون في عقائدهم من التسليم بان الانسان هو العامل الاساسي في التطور لن يفهموا القومية قط، ولن يستطيعوا مهما حاولوا تبرير الوحدة عقائدياً، وان كانوا يستطيعون دائماً تبريرها شوفينيا (مرض الدولة الكبرى) أو انتهازياً (المساعدة في حل مشكلاتهم القومية). والمحك الذي لا يخطىء في كشف صحة، أو زيف المواقف القومية المعلنة هو معرفة

اسسها الفكرية. وعندما يتخلى التنظيم عن الديموقراطية في داخله يكون قد انكر الأساس الوحيد الصحيح للقومية: الانسان هو العامل الاساسي في التطور. اما كذبة الاشتراكية فلن تحتاج في حزب غير ديموقراطي التنظيم إلى ايضاح كبير. فالقواعد التي تقبل ان تسوقها قياداتها بدون ان تعي إلى اين هي مسوقة قواعد من العبيد. والعبيد لن يحرروا أحداً. والقيادات التي تستبد فيمن استطاعت ان تضعهم تحت قيادتها. لن تحرر أحداً. بل ستحاول ان تجمع تحت سيطرتها مزيداً من العبيد. والاشتراكية حرية أولا وأخيراً لا يستطيع ان يحققها إلا الذين اصبحوا احراراً يوم أن أصبحوا اشتراكيين – وعرفوا كيف تكون الاشتراكية شرطاً للحرية والديموقراطية.

واخيراً،

فكل تنظيم غير ديموقراطي هو في النهاية تنظيم فاشل. لأن الجدل الاجتماعي هو الطريق الوحيد لمعرفة حقيقة المشكلات وحلولها الصحيحة وانجازها في الواقع. والديموقراطية هي الشكل القانوني، أو التنظيمي للجدل الاجتماعي. وعندما لا يكون التنظيم ديموقراطياً في داخله فانه سيفشل حتماً في معرفة حقيقة المشكلات التي تقف في سبيل الغايات التي يستهدفها. ويفشل حتماً في معرفة حلولها الصحيحة. وما يقوم به من عمل لن يكون الا جهداً مبذولاً لانجاز حلول مصطنعة لمشكلات زائفة. وعندما يكون التنظيم حاملاً في ذاته مقومات فشله، أي عندما لا يكون ديموقراطياً. فان وجوده ذاته لا يصبح متفقاً مع الغاية الاجتماعية منه.

ويصبح هو أيضاً تنظيماً غير مشروع.

القاهرة ١٩٧٠

لماذا وكيف؟
وحدة القوى العربية التقدمية

دروس من الهزيمة

لماذا وحدة القوى العربية التقدمية

- ١ -

من أجل النصر

١ - إنّ يوم ٥ يونيو (حزيران) ١٩٦٧ - يوم الهزيمة العربية - يمكن أن يكون بداية لتاريخ انتصار أمتنا لو أن نيران « النابالم » التي أحرقت أجساد شهدائنا الأبرار قد أحرقت أيضاً كثيراً من الأفكار والأساليب التي سيطرت على حياتنا قبل ٥ يونيو. ذلك لأن الأحداث التاريخية قد تكون انتصاراً، وقد تكون هزيمة، وقد يختلف الناس في تقييمها وتحديد المسؤولية عنها، ولكنها - في كل الحالات - تدخل بمجرد وقوعها في تركيب تاريخ الشعوب التي تمر بها، وتصبح بذلك عناصر من خبرتها لا يمكن الغاؤها. من هنا لا تتوقف الآثار الإيجابية أو السلبية للحدث التاريخي على ما أحدثه في حينه من اضطراب في مجرى تيار الحياة الذي سبقه بل على موقف الذين عانوا ذلك الاضطراب من المستقبل الذي يتلوه. لأنه سواء أعجبنا ما وقع أم لم يعجبنا يظل المستقبل هو الساحة الوحيدة المفتوحة لإرادتنا الفعّالة. وبقدر ما نستفيد من تجربة الماضي نستطيع أن نحقق في المستقبل. وهنا الدور الإيجابي للأحداث التاريخية سواء كانت نصراً أم هزيمة.

ان هذا يكشف الطبيعة العقيمة للمواقف السلبية والانهزامية من الأحداث التاريخية، ويجرد اجترار الماضي والعويل عليه من أية فائدة. وهو يحدد - في الوقت ذاته - نقطة انطلاق حتمية لأي موقف إيجابي بنّاء تتمثل في استيعاب التجربة كما هي عن طريق دراستها دراسة موضوعية مجردة من الانفعال بقصد استخلاص عبرتها للاهتداء بها في عملية تجاوز الماضي إلى المستقبل.

٢ - ولا شك في أن حدث يوم ٥ يونيو (حزيران) ١٩٦٧ كان ولا يزال وسيبقى إلى فترة طويلة من أغنى التجارب التي مرّ بها التاريخ العربي المعاصر، وبالتالي من أخصب مصادر المعرفة للذين يتصدون لبناء المستقبل على الأرض العربية. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى قد لا يوجد شك أيضاً في ان كثيراً من الوقائع التي شكلت الظرف التاريخي ليوم ٥ يونيو (حزيران) كانت ولا تزال وستبقى إلى وقت غير قصير من الأسرار المحجوبة عن علم الجماهير العربية، لأن أصحاب تلك الوقائع، الذين صاغوها ظرفاً تاريخياً أدى إلى الهزيمة جد حريصين على ألا تعرف الجماهير العربية كل الحقائق، اذ انهم يعلمون تماماً أننا بقدر ما نعرف من أسباب الهزيمة بقدر ما نستطيع أن نتجاوزها الى النصر، ونحول دون تكرارها في تاريخنا المقبل. غير ان هذا لا يعني أن نتوقف عن محاولة الدراسة والمعرفة والاستفادة إلى أن تتكشف لنا كل الأسرار، فقد نفاجأ بأنه لم تكن وراء هزيمة ٥ يونيو (١٩٦٧) أية أسرار على الإطلاق، وانها كانت محصلة طبيعية لمعطيات موضوعية سبقتها، كنا نعرفها جميعاً ولكننا فشلنا في ادراك دلالتها في الوقت المناسب، أي أن نكتشف أخطر الأسرار في التاريخ العربي الحديث هو السر في اننا لا نتعلم.

على أي حال، فأياً ما كانت الأسرار الكامنة وراء هزيمة ٥ يونيو (حزيران) ١٩٦٧ فان هذا لا يحول دون حقنا، ومسؤوليتنا، في السؤال: لماذا وقعت بنا الهزيمة؟

٣ - ان الإجابة التي تتبادر إلى الذهن، والتي لم يكف أحد عن

ترديدها منذ ذلك اليوم المشؤوم، هي أن أعداء أمتنا من القوى الصهيونية والاستعمارية قد حشدوا ضدنا قوة عدوان متفوقة. وهي إجابة صحيحة تبرر كل ما نقوم به، وما يجب أن نقوم به للتشهير بالصهيونية والاستعمار، ولكشف الطبيعة العنصرية العدوانية لاسرائيل، ولفضح مخططات الاستعمار الامريكي في الشرق العربي، لنكسب بذلك الرأي العام العالمي التقدمي لمصلحة قضيتنا العادلة. ومع هذا فان تلك الإجابة الصحيحة تظل إجابة غير وافية. ذلك لأن أعداءنا هم أعداؤنا. ومن المثالية العقيمة أن نتوقع من أعدائنا أن يتخلوا عن معركتهم ضدنا لمجرد أنها معركة غير عادلة أو غير أخلاقية. وأكثر من هذا مثالية وعقماً أن نتوقع منهم أن يصبروا علينا إلى أن نحقق غاياتنا القومية في تحرير الأرض المحتلة أو في الوحدة أو في الاشتراكية. ان هذه الغايات بالذات هي التي يريدون هزيمتها. والمفروض اننا عندما اخترنا غايات محددة كنا نقدر أن ثمة قوى مضادة ستبذل كل ما تستطيع من جهد لاحباط غاياتنا، بكل اسلوب، ولو بالقوة المسلحة. نريد أن نقول ان النشاط الاستعماري الامريكي ووجوده المسلح في منطقة الشرق العربي وعلى بعض الأرض العربية ذاتها، والحركة الصهيونية العنصرية والوجود الاسرائيلي على ارض فلسطين المغتصبة، والعلاقة المتبادلة بين هذا جميعاً على وجه يحدده كمعسكر معادٍ متربص بنا، كل هذه كانت موجودة قبل ٥ يونيو (حزيران) ١٩٦٧، وكنا نعلم وجودها، ولم تكف عن استغلال أية فرصة لتذكيرنا بهذا الوجود وأغراضه العدوانية. لهذا فان الاعتذار عن الهزيمة باسنادها إلى قوة أعدائنا، وغدرهم، وشراستهم لا يفيدنا شيئاً كثيراً. أولى من هذا أن ننتبه. ونركز على معرفة لماذا تمكّن منا أعداؤنا؟... ما هي نقاط الضعف في أفكارنا وفي اسلوبنا؟.. ما هي الثغرات في موقفنا التي مكنت قوى كنا نعرف دائماً انها متربصة بنا من أن توقع بنا الهزيمة؟.

ان الاحاطة الكاملة بالإجابات الصحيحة على هذه الأسئلة

تتجاوز غاية هذا الحديث القصير. ولكنها - لكي تكون إجابات صحيحة - يجب أن تشمل كل الوقائع الفكرية والسياسية والاجتماعية التي سبقت ٥ يونيو (حزيران) ١٩٦٧ وأدت اليه، ثم المنهج أو الاسلوب الذي اتبعناه خلال مرحلة تاريخية انتهت بالهزيمة. والاجتهاد في كل هذا مفيد. وهو - بعد - مهمة تاريخية. الا أن دراسة المنهج والاسلوب أجدى علينا من دراسة الوقائع والأحداث. ذلك لأنه من المستحيل علينا أن نعيد الماضي لنحول دون وقوع ما وقع فعلاً، ولكن في امكاننا دائماً أن نصحح منهجنا في مواجهة ومعالجة الوقائع والأحداث المقبلة لنسترد أرضنا المغتصبة ثم لنحول دون أن تتكرر في تاريخ أمتنا تلك النكسة المرة.

لهذا اخترنا أن نتحدث عن « وحدة القوى العربية التقدمية »، لأنه حديث متصل بمنهج واسلوب النضال العربي. والنضال العربي عندنا لا يعني النشاط السياسي الاقليمي لأية دولة أو منظمة عربية على حدة.

٤ - غير اننا إذا كنا قد استطعنا أن نختار موضوع الحديث، فاننا غير قادرين على أن نعزله عن الظروف التي يدور فيها. فنحن نتحدث من مواقع الهزيمة حديثاً تحركه الرغبة في النصر. فلسنا إذن مستطيعين أن ندير الحديث حول « وحدة القوى العربية التقدمية » إلا من حيث علاقة هذه « الوحدة » بالنصر والهزيمة.

فوق طاقتنا الآن، وبحكم ولائنا لأمة هزمت هزيمة لا تستحقها، أن نهرب من مواجهة محنتنا إلى حوار اكاديمي بعيد عن المعركة. فقد كان في مقدورنا دائماً أن نحاور القوى اللاقومية مبتدئين من أية نقطة يختارونها، وعلى أي مستوى يريدون، وأن ننتهي دائماً إلى ضرورة التحام الشباب العربي التقدمي في وحدة تنظيمية لمواجهة مصيره الواحد. كان في مقدورنا دائماً أن نقدم إجابات فكرية أو تطبيقية، تاريخية أو مصيرية على السؤال: لماذا وكيف وحدة القوى العربية التقدمية. ولقد فعلنا هذا في كتب منشورة كما فعل كثير

غيرنا ثم ركنا معاً إلى أحلام الالتقاء مع الذين لا يريدون أن يقتنعوا أو الذين لا يقتنعون. وكان في مقدور القوى اللاقومية - أيضاً - أن تنكر، وتتنكر، وتغالط، وتشك لأنها كانت تدير الحوار سفسطة في ظل أوهام الأمن الاقليمي. ولقد دفعنا جميعاً ثمن أحلامنا وأوهامنا. دفعت القوى القومية ثمن الصبر على حوار مغلوط لا ينتهي حول الأمة كيف نشأت، والقومية كيف بدأت، والوحدة كيف تكون... الخ، ودفعت القوى اللاقومية ثمن شرودها من المواقع القومية الآمنة إلى متاهات الضياع الأمني أو الاقليمي. وتولى أعداء أمتنا قطع الحوار وتبديد الاوهام عندما قدموا لنا من هزيمة أمتنا يوم ٥ يونيو (حزيران) ١٩٦٧ إجابة حاسمة عن علاقة النصر أو الهزيمة بوحدة القوى العربية التقدمية وجوداً وعدماً. وهي إجابة أكدت - بعيداً عن أية مغالطة أو ادعاء - ان تلك القوى المسماة « عربية تقدمية » والتي أضاعت ما أضاعت من جهد ووقت تداري فشلها وراء صخب الحديث عن « وحدتها » هي المسؤولة الاولى عن الهزيمة.

كيف؟

لنعرف أولاً لماذا وقعت بنا الهزيمة؟

- ٢ -

الاسلوب العلمي

٥ - من بين كل الاسباب التي يمكن أن تقال تفسيراً لهزيمة ٥ يونيو (حزيران) ١٩٦٧ نعتقد أن السبب الاساسي هو أن السياسة العربية لم تكن قط سياسة علمية، لم تنتهج قط الاسلوب العلمي، لا في التفكير ولا في الحركة فعجزت عن النصر واستحقت الهزيمة.

والاسلوب العلمي ليس شيئاً غير معروف أو غير قابل للمعرفة، فإن كلاً منا ينتهج - بقدر أو بآخر - هذا الاسلوب في شؤونه الخاصة. أما انتهاجه في مجالات الانتاج والادارة فقد أصبح أمراً روتينياً. وذلك لاننا لا نعني بالاسلوب العلمي شيئاً أكثر من « التخطيطي » وهو شيء نعرفه تماماً ونطبقه بنجاح مطرد في المجالين الاقتصادي والاجتماعي.

والتخطيط كأسلوب علمي يقوم على قاعدتين، احداهما: عدم توقع تحقق غايتنا بدون تدخل إيجابي من ناحيتنا لتحقيق هذه الغايات. وعلى هذا الوجه تخرج السلبية والتواكلية من عداد الاساليب العلمية. وثانيهما: ضرورة سبق الاحداث قبل أن تقع والتحكم في وقوعها طبقاً لمخططات شاملة ومرحلية تحكم حركتنا في مواجهة الظروف التي نعيشها بحيث لا تقع أحداث أو تتحقق نتائج غير داخلة في حسابنا أو غير متفقة مع ما نريد. وعلى هذا الوجه تخرج التجريبية والمغامرة من عداد الأساليب العلمية.

٦ - وطبيعي أنه مع التسليم بالتخطيط كاسلوب علمي يحقق النجاح في كل المجالات، تختلف طبيعة الخطط وعناصرها وكيفية تنفيذها تبعاً لتغير المجالات التي تطبق فيها. ولا يحتاج الأمر إلى اجتهاد كبير فان خبرة الشعوب في كل مجال تكوّن رصيداً انسانياً أكثر من كافٍ لمن يريد أن يستفيد من خبرته أو خبرة غيره في

« كيفية » وضع الخطط ومتابعتها وتنفيذها. لم يعد أحد يجهل - مثلاً - أن السياسة قد أصبحت علماً ذا قواعد وقوانين يجب احترامها حتى ينجح العمل السياسي. كما لا يجهل الذين اهتموا بمعرفة شيء من هذا العلم العظيم بأن الاسلوب العلمي في العمل السياسي يتضمن ثلاثة عناصر لازمة ومتكاملة: النظرية - الاستراتيجية - التكتيك.

ولسنا نريد أن نأخذ النظرية هنا بمفهومها الفلسفي أو الأكاديمي. ولكنا نعني بها مجموع الحلول الفكرية للمشكلات التي تطرحها الظروف والتي تتضمن الغايات البعيدة للعمل السياسي. وطبيعي ان وجود نظرية ينطلق منها العمل السياسي على هذا الوجه يقتضي معرفة كاملة وشاملة ودقيقة بالظروف المحلية والقومية والدولية. وتحليلاً علمياً لكل هذه الظروف يكشف عن اتجاهها التاريخي. وينتهي بصياغة مجموعة من « المبادىء » التي تتفق مع طبيعة ظروفنا واتجاهها العام. ان هذا هو ما نعبر عنه بضرورة أن تكون « نظريتنا » منبثقة من واقعنا ونعني به أن تكون حلاً علمياً لمشكلاتنا الفعلية. ومع ان كلمة « نظرية » هي التعبير الذي يستعمله عامة المثقفين ويثيرون به قدراً غير قليل من الغموض. فانها مساوية في دلالتها لما تعبر عنه العامة من غير المثقفين عندما تتحدث عن « المبادىء » وتكرر ضرورة أن تكون لنا مبادىء. وتسخر من بعض الذين يتصدون للعمل السياسي لان ليس لهم « مبدأ ». ان هذا يعني تماماً ضرورة أن تكون لنا « نظرية »، وان العمل السياسي الذي لا يستند إلى نظرية يستحق السخرية. وكل هذا صحيح لان العمل السياسي الذي لا ينطلق من نظرية معروفة لا يعرف إلى أين ينطلق.

من الواقع الذي يدور فيه العمل السياسي إلى الغايات التي تحددها النظرية فترة زمنية تطول أو تقصر. ولكنها في كل الحالات يجب أن تكون مغطاة بخطة سياسية تصل بين ما هو كائن وما يجب أن يكون. انها « الاستراتيجية ». أي الخط الثابت الذي يربط بين

العمل السياسي والغايات التي يستهدفها مقسما على مراحل زمنية تتفاوت طولاً أو قصراً طبقاً لظروف كل مرحلة وطبيعة الانجازات المحددة فيها. انها تقابل التخطيط الشامل بعيد المدى في المجال الاقتصادي. وكما ان الالتزام بنظرية بدون استراتيجية لا يعدو أن يكون ثقافة فكرية مجردة فان الالتزام باستراتيجية بدون نظرية لا يعدو أن يكون التزاماً شكلياً غير ذي مضمون لا يمكن متابعته ولا يتحرج أحد في الخروج عليه. ومن هنا فان التخطط العلمي في المجال السياسي يستلزم النظرية والاستراتيجية كلتيهما.

على أساس النظرية، وفي داخل إطار الاستراتيجية، يتحول العمل السياسي إلى ما لا حصر له من العمليت المتنوعة في طبيعتها، المتفرقة في مواقع التنفيذ، المقسمة على القوى العاملة في الحقل السياسي. أي تتحول الاستراتيجية إلى مهمات تكتيكية. وعلى هذا المستوى (مستوى التكتيك) يتعرض العمل السياسي كله (نظرية واستراتيجية وحركة) لاختبار الممارسة إذ هي المحك الذي لا يخطىء في كشف فاعلية النشاط السياسي. ولكنه يتعرض أيضا لمخاطر الممارسة. ذلك لان ثبات الخط الاستراتيجي من ناحية، والتغيرات التي تطرأ على ظروف المعارك من ناحية ثانية، ونشاط القوى المضادة من ناحية ثالثة، يستلزم أن يتوافر للعمل السياسي على مستوى الممارسة قدر غير قليل من المرونة والمقدرة على المناورة. ولما كانت المواجهة الفعلية للقوى المضادة تتم على هذا المستوى. كما تتحقق عليه المكاسب أو الخسائر. الانتصارات أو الهزائم. فان الخطر يكمن فيه أيضاً. ومصدر الخطر ان تفلت الممارسة السياسية على المستوى التكتيكي من الالتزام بالخط الاستراتيجي. أي يترك العمل السياسي لأهواء ونزعات القائمين به بدون ارتباط بالخطة العامة. ان هذا يشبه - مع الفارق - أن تتلقى ادارة احدى مؤسسات الانتاج صورة من الخطة الاقتصادية ثم تضعها في أحد الادراج، وتقبع في مكاتبها، تاركة لكل عامل أن ينتج ما يشاء بالمواصفات التي يريدها.

وكما أنه مهما عظمت الجهود التي يبذلها العاملون، ومهما صدقت رغباتهم في إنجاح المشروع الاقتصادي الذي يعملون فيه، فإنهم سيفشلون نتيجة للاسلوب غير العلمي الذي يسود نشاطهم، كذلك تفشل الجهود السياسية التكتيكية في تحقيق غاياتها مهما حسنت نوايا القائمين بها، حتى لو كانوا أبطالاً، لأنهم لا يلتزمون استراتيجية العمل السياسي.

٧ - النظرية - الاستراتيجية - التكتيك.

تلك إذن هي « عناصر » الاسلوب العلمي للعمل السياسي. غير انه واضح - مما قلناه - ان مجرد توافرها لا يكون اسلوباً علمياً إلا ان تتوافر العلاقة المتبادلة بينها أي أن يكون كل منها عنصراً مكملاً وفي خدمة العنصر الآخر. فالاستراتيجية تقوم على النظرية وفي خدمتها وهذا واضح. انما يكتمل الاسلوب العلمي في العمل السياسي عندما تنسق المواقف والتحركات السياسية في الممارسة الفعلية مع الاستراتيجية العامل للعمل السياسي ولا تنحرف أو تتعارض أو تضعف الحركة نحو الغايات التي تحددها النظرية. فكيف يتم هذا؟

بوحدة التنظيم. إذ مع تحول الاستراتيجية إلى عدد لا حصر له من المهمات متنوعة الطبيعة (نشاط ثقافي - نشاط دعائي - استقطاب جماهيري - عمل ثوري.. الخ) تقوم بها أعداد كثيفة من الأشخاص متنوعي الكفاءات ومتفاوتي المقدرة، بحيث يختص كل منهم بجزئية محدودة من العمل السياسي، يكون من الحتمي انتاؤهم جميعاً إلى تنظيم واحد ذي قيادة واحدة قادرة على تفريغ المراحل الاستراتيجية في جداول عمل نوعية، وتقسيم العمل على القائمين به كل حسب كفاءته ومقدرته، ومتابعة جهودهم، والتنسيق بينها على وجه يحفظها داخل إطار الخطة الاستراتيجية، وتنقية صفوفهم من المنحرفين قبل أن يتحول الانحراف إلى انقسام وتمزق، ثم مراقبة المحصلة النهائية لمجموع العمل اليومي في المواقع التكتيكية بحيث

تتفق مع التخطيط السياسي من حيث النوع ومن حيث التاريخ المحدد للانجاز.

٨ - نعم قد أطلنا بعض الشيء في هذا الحديث المجرد، عن الاسلوب العلمي في العمل السياسي وعذرنا أن هذه هي النقطة الأساسية التي سنقيم عليها ما يأتي من أحكام فأردناها أكثر ما تكون وضوحاً حتى نستطيع أن نتفق، فان غاية أي حديث غير هازل أن يكون مقدمة لاتفاق. أما عن التجريد فلأننا نتحدث عن «قانون» العمل السياسي والقوانين كلها مجردة وان كانت حصيلة مركزة للخبرات الحية.

ثم اننا فيما يبدو قد صغنا القانون والحديث عنه بحيث لا يكاد يصدق إلا بالنسبة إلى العمل السياسي الجماهيري (الهيئات - المنظمات الشعبية - الحركات السياسية - الأحزاب.. الخ) والواقع انه قانون العمل السياسي الجماهيري فعلاً ولكنه قانون أي عمل سياسي ولو قامت به الدول. كل ما في الأمر هو اختلاف الشكل والأسماء. فالتنظيم هو جهاز الدولة بكل وزاراته ومؤسساته وموظفيه، وقيادته هي الحكومة في الدولة. وهذا لا يغير شيئاً في أن نجاح أية دولة في سياستها (الخارجية أو الداخلية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو الثقافية... الخ) متوقف أيضاً على أن تكون حركة أجهزتها وموظفيها في أي مجال وموقع منضبطة باطار ثابت من التخطيط السياسي بعيد المدى (استراتيجية) وأن يكون ذلك التخطيط قائماً على أساس محدد ومعروف من المبادىء (نظرية) أي متوقف على مدى انتهاجها الاسلوب العلمي في سياستها تفكيراً وتدبيراً وحركة.

كل هذا بصرف النظر عما إذا كانت الخطط الاستراتيجية معلنة لغير الملتزمين بها أم لا. ذلك لأنه بينما تكون المبادىء معلنة في أغلب الأوقات، قد تلجأ بعض المنظمات الجماهيرية أو بعض الدول إلى حجب استراتيجية عملها عن القوى المضادة لتتيح أكبر قدر من

الأمن للذين يتحركون على مستوى الممارسة التكتيكية. ومعنى هذا أن لا علاقة للاسلوب العلمي في السياسة بالديماغوجية السياسية، بل ان اطراد النجاح أو الفشل، وامكان توقعهما، هو الذي يأتي كاشفاً، على وجه لا تجدي معه الاعتذارات عما إذا كان العمل السياسي الذي انتهى به علمياً أو غير علمي.

- ٣ -

دروس من الهزيمة

٩ - طبقاً لهذا نجد اننا لسنا في حاجة إلى اجتهاد لنعرف ان اطراد نجاح أعدائنا منذ شراء قطع من الارض العربية اتفاقاً فردياً حتى احتلال الأرض العربية عنوة يوم ٥ يونيو (حزيران) ١٩٦٧ كان نتيجة لتخطيط سياسي علمي. ان هذا يكشف لنا حقائق نحن في أشد الحاجة إلى معرفتها لتكمل معرفتنا بطبيعة المعركة التي تشنها الصهيونية ضد أمتنا. فمثلاً لقد أصبح معروفاً الآن مما نشر عن حرب يونيو ان الخطة العسكرية الاسرائيلية كانت معدة ولم يتوقف التدريب عليها منذ عشر سنوات. ان هذا يسقط أي ادعاء بأن تحرك قواتنا إلى الجبهة، أو سحب قوات الأمن الدولية، أو غلق خليج العقبة كانت أسباباً للعدوان الاسرائيلي. فان الخطة العسكرية التي توضع قبل عشر سنوات من تنفيذها لا بد أن تستند إلى أسباب سابقة عليها. ولما كانت الخطط العسكرية - وان قسمت هي ذاتها إلى استراتيجية وتكتيك - تقع كلها في نطاق العمل التكتيكي بالنسبة الى الاستراتيجية السياسية، فلا بد أن تكون خطة العدوان الاسرائيلي التي وضعت قبل عشر سنوات قد وضعت ضمن إطار، وفي خدمة، استراتيجية سياسية أقدم منها عمراً وأكثر منها شمولاً. ثم لا بد من أن تكون الغايات التي صيغت الاستراتيجية الاسرائيلية لتحقيقها - على مراحل - أكبر كثيرا من احتلال سيناء والضفة الغربية ومرتفعات الجولان. وإذا كانت اسرائيل لم تعلن خططها الاستراتيجية فان غاياتها (أو المبادىء التي تحدد تلك الغايات) معلنة، فعلى جدار الكنيست منحوتة دولة إسرائيل من الفرات إلى النيل كغاية لم تحددها حكومة إسرائيل بل حددتها الحركة الصهيونية التي كان قيام دولة إسرائيل ذاتها على جزء من فلسطين ١٩٤٨ خطة

مرحلية من استراتيجيتها، مهدت لعدوان ١٩٥٦، ثم لعدوان ١٩٦٧ الـذي لن يكون آخر محاولات إسرائيـل في تنفيـذ مخططـات الصهيونية. «النظرية» التي يستند اليها النشاط السياسي الصهيوني معروفة، فهي - اذن - موجودة بوجودها توافر لهذا النشاط أول عناصر الاسلوب العلمي في التحرك السياسي. والاستراتيجية يكشف عن وجودها اتساق التحركات التكتيكية الصهيونية في جميع أنحاء العالم. فعلى مستوى النشاط الفردي أو الجماعي، الجماهيري أو الرسمي، الداخلي أو الخارجي، الثقافي أو المالي... ينشط الصهاينة رجالاً ونساء على وجه بالغ التنوع ولكنه متفق دائماً مع المخططات الصهيونية بعيدة الأمد. والعقوبات التي تفرضها الصهيونية على اليهود الذين يشذ نشاطهم عن هذا الاتفاق تكشف عن الالتزام - والالزام - الفكري والحركي للنشطين في اطاره. وكل هذا يضعنا أمام تنظيم صهيوني عالمي أكبر من اسرائيل ذاتها غايته أن يقيم على الأرض العربية دولة عنصرية من الفرات إلى النيل بما تعنيه العنصرية من إبادة للشعب العربي أو ارغام له على الهجرة. غير أن أهم خصائصه أنه ينتهج الاسلوب العلمي - الذي عرفناه - في تحركه السياسي على الطريق إلى غايته. ان هذا قمين بأن يستنفر الذين لم يشردوا من الارض المحتلة، اللائذين بحدود دولهم الاقليمية، الحالمين بسلام في الوطن العربي مع وجود اسرائيل، المساومين على وجودهم، الخائفين من مرارة الصراع لان كل هذا لن يجديهم شيئاً، فان كانوا اليوم آمنين فلأن الوقت المحدد لتشريدهم أو إبادتهم لم يأت بعد طبقاً للخطط الصهيونية.

١٠ - إذا كانت الصهيونية تنظيماً سياسياً تدخل دولة إسرائيل ذاتها ضمن أجهزته فان الولايات المتحدة الامريكية منظمة سياسية في دولة غاياتها الاستعمارية غير خافية. والطابع الامبريالي للسياسة الامريكية يكشف عن عالمية الاستراتيجية الامريكية. اننا في غير حاجة إلى التدليل على هذا فأمامنا تثير أمريكا الاضطرابات

والانقلابات والحروب في أطراف متفرقة من الأرض، وتنتشر قواتها المسلحة وممثلوها الرسميون، وعملاؤها وجواسيسها في كل مكان، ويتحركون جميعاً تحت قيادة واحدة في البيت الأبيض وتصب أعمالهم جميعاً مهما تنوعت داخل خطة سياسية واحدة. ولكنا قد نكون في حاجة إلى معرفة العلاقة بين النشاط الصهيوني والنشاط الامريكي في الوطن العربي. انه لمن السذاجة تصور أن اياً من القوتين المعاديتين لنا هي في خدمة الاخرى، أيَ انها تتحرك طبقاً لغير استراتيجيتها الخاصة. ان هذا يعني الغاء واحدة منهما كقوة سياسية. ولما كانت الولايات المتحدة الامريكية قوة سياسية دولية ظاهرة فان هذا التصور الساذج يجنح إلى وضع الصهيونية موضع الاداة التابعة والخاضعة والمنفذة لسياسة الولايات المتحدة الامريكية. ويقود هذا الجنوح إلى الوقوع في خطأين مدمرين، أولهما: التطلع إلى الولايات المتحدة الامريكية لصد العدوان الصهيوني عن الأمة العربية. وهو خطأ وقع فيه العرب يوماً عندما ظنوا ان الصهيونية اداة تابعة وخاضعة لبريطانيا فتطلعوا اليها لتصد عنهم العدوان ودفعوا ثمناً فادحاً لذلك الخطأ. ثانيهما: تجاهل القوة الذاتية للحركة الصهيونية وهو تجاهل تسعى اليه الصهيونية ذاتها لانه يوفر لها الأمن اللازم للتفرغ لاعداد القدرة على الغدر إذ يلهي الأمة العربية عن طبيعتها العدوانية الخطرة.

إذن فمحاولتنا معرفة العلاقة بين نشاط الصهيونية ونشاط الولايات المتحدة الامريكية على الأرض العربية يجب أن تبدأ من التسليم بأن كلاً منهما منطقة سياسية مستقلة في مبادئها وفي استراتيجيتها وفي تكتيكها. وان أياً منهما ليست تابعة ولا خاضعة ولا أداة للأخرى. عندئذ نتبين بوضوح أنه إذا كنا نلمس خلال الممارسة ان النشاط التكتيكي لكل من الصهيونية والولايات المتحدة الاميركية في الوطن العربي متفق في «أغراضه» فان هذا يكشف عن التقاء واتفاق في طبيعة الأهداف الاستراتيجية لكل من الصهيونية

والامبريالية الامريكية في الوطن العربي. فكلاهما قوة معادية وان كانت كل منهما تخدم أغراضها الخاصة. ان هذا لا يعني انعزال أي منهما عن الأخرى، بالعكس، انه يعني تماماً أن وراء هذا الالتقاء التكتيكي تحالفاً استراتيجياً يتجاوز أحداث يونيو ١٩٦٧ واحتلال سيناء والضفة الغربية ومرتفعات الجولان. ولكنه يعني أيضاً أن هزيمة أي منهما لا تؤدي مباشرة إلى هزيمة الأخرى، وأن علينا أن نواجههما معاً في معركة حياة أو موت طويلة المدى لن تنتهي بما يسمى « إزالة آثار العدوان » ولا باسترداد الأرض المغتصبة من فلسطين، بل بسحق المنظمة الصهيونية العالمية وتدميرها حتى خارج الوطن العربي والقضاء على الاستعمار الامريكي. أي اننا - نحن أيضاً — في حاجة إلى تخطيط سياسي أبعد من إزالة آثار العدوان بل أبعد من استرداد فلسطين وإزالة دولة إسرائيل.

أهم من هذا أن نفهم أن الصهيونية العالمية لن تكف عن العدوان من أجل الحفاظ على السلام أو احتراماً للرأي العام العالمي وان الولايات المتحدة الامريكية لن تغير سياستها في الوطن العربي لمجرد انه « لا يليق » بدولة كبرى ألا تكون عادلة في موقفها من الصراع العربي الصهيوني، أو إذا كففنا عن التشهير بالامبريالية الامريكية أو سعينا إلى صداقتها. ذلك لان التحالف الصهيوني الامريكي ضد الأمة العربية قد فرضه التزام كل من الصهيونية والولايات المتحدة الامريكية الأسلوب العلمي في نشاطهما السياسي. والذين ينتهجون العلم اسلوباً لا يغيرون سياستهم تحت تأثير النفاق أو السباب أو العواطف، لأنهم يعلمون تماماً انه طريق النصر المطرد.

وهكذا نرى أنه بمجرد تسليمنا بأن السياسة علم له قواعده وقوانينه نستطيع أن نعرف من مواقع أعدائنا واتجاهاتهم أكثر مما نعرف « بالفهلوة » السياسية. يكفي أن نتصور أنفسنا مكانهم وأن نفكر تفكيراً علمياً لنعرف مبادئهم السياسية، ونفهم تحركاتهم التكتيكية، ونستطيع أن نربط بين هذه وتلك لنكتشف

استراتيجيتهم البعيدة، وبالتالي نسبق الزمن ونعرف الأحداث المتوقعة قبل أن تقع... وعندما نفشل في هذا نعرف معرفة اليقين لماذا انتصر أعداؤنا.

١١ - في مقابل هذا، لا نريد أن نستطرد في التدليل على ان العمل السياسي العربي قبل ٥ يونيو (حزيران) لم يكن قائماً على أسس علمية، ولا منتهجاً اسلوباً علمياً، فان يوم ٥ يونيو ذاته يتضمن دليلاً لا ينقض. وإذا كانت العلامة المميزة للاسلوب العلمي في السياسة هي سبق الأحداث والتحكم في الظروف بحيث لا يقع غير ما نتوقعه فكلنا يعلم أن الأمة العربية كانت منذ أمد بعيد تلهث جرياً وراء الحوادث التي تدور على الأرض العربية، مندهشة في كل مرة من المفاجآت السياسية التي تتفجر في وطنها، باذلة جهوداً خارقة في محاولات متأخرة لتدارك ما وقع. وفي كل مرة تفيق من حديث تاريخي تفاجأ بمواجهة غير متوقعة لحوادث لم تكن قد أعدت نفسها لمواجهتها، أي أن النشاط السياسي العربي حتى في جانبه الإيجابي كان في أغلب الحالات رد فعل أثارته قوى غير عربية. ان وحدة ١٩٥٨ ذاتها التي كانت قمة المد العربي لم تكن ثمرة تخطيط سياسي واعٍ لتحقيقها على مستوى الاقليمين بل كانت ملاذاً قومياً لجأت اليه سورية كرد فعل لتحرك استعماري كان يحيط بها فقبل عام من تحققها لم يكن أحد يعلم أنها ستتحقق بعد عام. وكثير من انتصاراتنا كان هكذا. بل ان رغبتنا الجامحة في تحقيق انتصارات سريعة ومحددة كانت مدخلاً لتخطيط واعٍ يقدم لنا فرص النصر المؤقت ليحرمنا من المقدرة على الانتصار الدائم. وهكذا استنفدنا قدراً كبيراً من طاقتنا على العمل القومي طويل المدى في معارك جزئية ومحددة تبينّا - الآن - أن انتصارنا فيها كان مؤقتاً.

ومع هذا فانه من التعسف الظالم ان نقول ان السياسة العربية كانت « دائماً » رد فعل تحركه مخططات معادية. ذلك لان المنجزات الايجابية التي تمت في الوطن العربي في السنين الأخيرة، والتي لا يمكن

انكار قيمتها التحررية والتقدمية، ثم التجاء أعدائنا أنفسهم إلى القوة المسلحة، يدلان بوضوح على اننا كنا عقبة على طريق مخططاتهم المعادية وأننا حققنا انتصارات بالرغم من تلك المخططات. غير أن هذا لا ينفي ما قلناه من أن السياسة العربية كانت بعيدة عن انتهاج الاسلوب العلمي. ذلك لان عدم انتهاجنا الاسلوب العلمي في العمل السياسي قد لا يحول دون أن نحقق نجاحاً في أحد الميادين أو حتى في كثير منها. إذ أن البديل عن الاسلوب العلمي هو الاسلوب التجريبي. والتجربة قد تصيب فننتصر وقد تخيب فننهزم. وكثيراً ما كانت تلهينا الجوانب الصائبة عن الجوانب الخائبة، فنشيد بانتصاراتنا بدون أن نفطن إلى عوامل الهزيمة الكامنة في ذات الاسلوب الذي أدى إلى النصر... إلى أن نفاجأ بهزائم لم تخطر على بالنا فنتبين أن الحصيلة النهائية لسياستنا - في المدى الطويل - ليست نصراً على أي حال. عندئذ نفعل ما نفعله اليوم، فنحن ننكر ونتنكر وندين أغلب القيم والأفكار والاساليب التي كانت سائدة قبل الهزيمة. ونحن نمارس عملية محاسبة قاسية لأنفسنا، ونكاد نجمع على أن كل شيء في الحياة العربية التي انتهت إلى ٥ يونيو (حزيران) ١٩٦٧ يجب أن يتغير. مؤدى هذا أننا نعترف بأننا انتهجنا اسلوباً خاطئاً. وهذه ظاهرة صحية. غير ان كل شيء في المستقبل يتوقف على ان ننتهج الاسلوب العلمي الصحيح.

نقول المقدرة على ان ننتهج الاسلوب العلمي الصحيح لأن الاسلوب طريقة للممارسة وبالتالي فان المعرفة النظرية بالأساليب العلمية، أو حتى توافر الامكانيات اللازمة لانتهاجها لا يغني شيئاً إذا كنا غير قادرين على وضعها موضع التنفيذ.

فنحن نعلن منذ عشرين عاماً ان غايتنا تحرير فلسطين ولا نكف عن ادانة الاستعمار وتأكيد تصميمنا على التحرر. وهكذا يبدو أن قد توافرت لنا النظرية (المبادىء) اللازمة للعمل السياسي العربي، أي توافر لنا أول عناصر الأسلوب العلمي اللازم لتحقيق النصر.

ونحن أمة قد توافرت لها الامكانيات اللازمة والكافية لتحقيق غايتها.

لقد قيل ببساطة متسرعة ان إسرائيل قد تفوقت في حرب يونيو (حريران) ١٩٦٧ لانها تضم عدداً أكثر وفرة من العلماء والفنيين الذين نزحوا اليها من أوروبا المتفوقة في المعرفة والعلم والتكنولوجيا. وقد تكون هذه الوفرة صحيحة إذا نسبت إلى عدد الاسرائيليين في أرض فلسطين المحتلة، ولكنها تكون غير صحيحة إذا كانت بصدد المقارنة بين امكانياتهم العلمية وامكانياتنا. ان القاهرة وحدها تستطيع أن تفرز من بين أبنائها عدداً من العلماء والمتخصصين من خريجي الجامعات الأوروبية والعربية يساوي أو يريد على كل الرجال الذين نزحوا من أوروبا الى فلسطين. وفي الوطن العربي من خريجي الكليات والمعاهد العسكرية المتخصصة ما يقارب أو يساوي عدد الجنود المحترفين في إسرائيل. وفي الوطن العربي من الشباب القادر على العمل السياسي والثوري أضعاف كل الصهاينة في العالم رجالاً ونساءً وأطفالاً. وفي الوطن العربي مقدرة على الفداء استطاعت أن تقدم ما يساوي نصف الاسرائيليين من الشهداء في الجزائر وحدها.

وفي كل المجالات المادية والبشرية والاقتصادية لدينا امكانيات متاحة تتجاوز بما لا يقاس ما تملكه إسرائيل وتكفي بما لا يقبل الشك لمواجهة كل ما تملكه الصهيونية.

ليس التفوق - إذن - في الامكانيات المتاحة، فنحن هنا متفوقون بشكل ساحق. انما التفوق في «كيفية» استخدام الامكانيات المتاحة ونحن هنا المتخلفون. وإذا كان هذا يعني أننا نفتقد الاسلوب العلمي في استخدام امكانياتنا، فانه يعني - تماماً - ان الاسلوب العلمي هو العنصر الجوهري الذي يستطيع أن يعوض النقص في الامكانيات وانه يقلب موازين القوى لصالح الذين ينتهجونه.

إن هذا أحد الدروس الثمينة التي تعلمناها يوم ٥ يونيو (حزيران) المشئوم.

- ٤ -

ما الذي ينقصنا ؟

١٢ - إذا كانت غايتنا المعلنة محددة، وكانت قد توافرت لنا الامكانيات المادية والكوادر البشرية اللازمة والكافية والمؤهلة للقيام بالمهمات التكتيكية على مستوى الممارسة فما الذي كان ينقصنا حتى تكتمل لنا المقدرة العلمية على النصر؟

انها الاستراتيجية - الاستراتيجية العربية.

منذ أمد بعيد والسياسة العربية تفتقد عنصر التخطيط الطويل المدى. لم يحدث أن توافر للسياسة العربية في العصر الحديث - عصر العلم - ذلك العنصر الأساسي في الاسلوب العلمي: استراتيجية تتضمن الخط الثابت للنضال العربي انطلاقاً من واقع الأمة العربية حتى غاياتها، مقسمة على مراحل زمنية، حاشدة كل الامكانيات المادية والبشرية، موزعة العمل على كل الكوادر المتاحة في الوطن العربي، تضبط النشاط السياسي في كل المواقع والمجالات بحيث يتم - مهما كان متنوعاً - في إطار الخطة القومية ولخدمة أغراضها، ثم قيادة كل هذا عن طريق المتابعة والمراقبة والجزاء. ومعنى هذا أنّ فيما بين غايتنا وبين إمكانياتنا تقوم ثغرة خطيرة تحيل الغايات إلى مجرد شعارات مرفوعة غير قابلة للتحقق وتحيل الامكانيات إلى طاقات عاطلة من الفعالية. من هذه الثغرة - غيبة الاستراتيجية العربية - نفذت وتنفذ إلى مواقعنا القوى المعادية ثم تكسب. ومن هذه الثغرة تسربت وتتسرب جهودنا ثم تضيع. وفي هذه الثغرة تكمن الاستحالة العلمية لاخضاع السياسة العربية لأي اسلوب علمي. ومع وجود هذه الثغرة لا يمكن أن يتحقق لنا في المدى الطويل نصر حاسم. ذلك لاننا - بدون استراتيجية - لا نستطيع أن نسبق الحوادث وأن نتحكم في وقوعها لتسبقنا اليها - عندئذ -

وتفجرها على أرضنا العربية القوى المضادة طبقاً لاستراتيجيتها الخاصة. وبينما ننشغل نحن بالحدث الذي وقع وأدهشنا وقوعه، تكون تلك القوى مشغولة بالاعداد لتنفيذ الخطوة التالية من مخططاتها السياسية... وهكذا.

والحقيقة ان افتقاد السياسة العربية استراتيجية عمل طويلة المدى يتحرك على أساسها ثم يصب فيها النشاط السياسي في الوطن العربي لم يكن خافياً على كثيرين من العاملين في الحقل السياسي. كما ان عوامل الفشل الكامنة في هذا النقص لم تكن خافية على الذين يهمهم نجاح النضال العربي. وقد كان هذا الادراك كافياً لتحريك محاولات متلاحقة ومتنوعة لسد تلك الثغرة الهدامة على مستوى السياسة الرسمية لبعض الدول العربية وعلى مستوى النشاط السياسي الجماهيري كليهما.

فقد كانت جامعة الدول العربية محاولة لإيجاد رابطة « غير ملزمة » بين سياسات الدول العربية. وبجوار الجامعة قامت محاولات سياسية أخرى تحت شعار التضامن العربي، أو وحدة الصف العربي، أو وحدة العمل العربي... الخ بلغت أقصى صيغة ممكنة لها في مؤتمرات القمة. غير ان التجسيد الفعلي لها قد صيغ في عديد من الاتفاقات الثنائية (أو بين أكثر من دولتين) في المجالات السياسية أو الاقتصادية أو العسكرية.

وعلى المستوى الجماهيري نشطت ابتداء من الاربعينات حركة البحث عن صيغ ممكنة للعمل السياسي الجماهيري العربي الموحد. وقامت محاولات مبكرة لتجاوز المنظمات السياسية الاقليمية إلى التنظيم ذي الفروع في الأقاليم. وقامت اتحادات مهنية للعمال والمحامين والأطباء والمهندسين تحاول في حدود طاقتها تخطي الحواجز العازلة بين القوى العاملة في الوطن العربي. وشكل كل هذا مداً عربياً جماهيرياً « كاد » أن يستكمل مقدرته العلمية على النصر عندما تبنت الجماهير العربية - تلقائياً - الاستراتيجية السياسية المعلنة في

القاهرة. وشاهد الوطن العربي ابتداء من ١٩٥٥ تجاوزاً حاسماً للمبادرات التنظيمية المبكرة إلى حركة سياسية جماهيرية عربية فذة في خصائصها، فقد توافرت لها وحدة الغاية ووحدة الاستراتيجية ووحدة القيادة بدون وحدة «التنظيم». ومع أن هذه الصيغة الناقصة قد استطاعت أن تحقق أروع الانتصارات العربية، وأن تردع القوى المضادة، فإن غيبة التنظيم كانت حكماً سابقاً عليها بالفشل والانحسار. لقد كان ذات الاسلوب الذي حقق النصر يتضمن عناصر الهزيمة. وكانت فرحتنا الشاملة بالانتصارات بدون أن نفطن إلى اسلوبنا الخاطىء يعني أن ستكون هزيمتنا مفاجئة لنا. وفعلاً في ساعات قليلة شلت المفاجأة فيها المقدرة العربية، راقبت الجماهير العربية المشدوهة حفنة هزيلة من العملاء يحطمون وحدة الجمهورية العربية المتحدة، ويغتصبون الإقليم الشمالي ببساطة مذهلة وبدون مقاومة. وانحسر المد العربي الجماهيري ابتداء من سبتمبر (أيلول) ١٩٦١، لنكتشف بعد فوات الاوان (كما تكرر كثيراً) ان الهزيمة هي الجزاء المناسب لأي اسلوب غير علمي في النضال السياسي... فلما ان اكتشفنا عدنا مرة أخرى إلى البحث عن صيغ تربط بين الحركة السياسية في الوطن العربي وغاياتها برباط استراتيجي.

١٣ - لقد كانت كل تلك الأفكار والصيغ والمحاولات تستند إلى معرفة بضرورة وجود استراتيجية عربية واحدة وبمدى العجز السياسي الذي تسببه غيبة هذه الاستراتيجية ثم التطلع إلى تعويض هذا العجز. وكان طبيعياً أن تأتي هزيمة يونيو (حزيران) ١٩٦٧ لتثبت بما لا يقبل الشك أن كل تلك الأفكار والمحاولات والصيغ على المستويين الرسمي والجماهيري قد فشلت في أن توفر للسياسة العربية الاستراتيجية التي تفتقدها، أي عجزت عن أن توفر لها أسباب النصر.

لماذا؟

في محاولة الإجابة على هذا السؤال ينفعل بعض من الشباب

العربي ويوزعون الاتهامات - التي قد تصل إلى حد الخيانة - على أغلبية الذين عملوا في حقل السياسة العربية طوال نصف قرن. ويتحدث الشيوخ المجربون عن انعدام الاخلاص.. والانتهازية والانانية.. الخ. وهي طريقة للاجابة تدل بذاتها على ان حاجتنا إلى الاسلوب العلمي حتى في التفكير السياسي واصلة حد المأساة: ان الخيانة وعدم الاخلاص والانحراف.. الخ. ظواهر فردية لا يخلو منها تاريخ أمة، وهي تبرر دائماً الانفعال ضد الخائنين والمنحرفين. ولكن من السطحية أن نتهم الفاشلين دائماً بانهم خونة أو غير مخلصين. ان هذا يعني أن تاريخ الأمم تصنعه الأهواء بدون توقف على الظروف الموضوعية. وهو غير صحيح. ان الذين يطيب لهم أن يهيلوا التراب على أجيال من المناضلين الذين حاولوا نصرة أمتهم في ظروف بالغة القسوة ثم ينفضون أيديهم من الواقع الذي هزمهم، انما يحاولون الحصول على براءة كاذبة سرعان ما تكشفها الظروف التي ظنوا انهم قد دفنوها يوم أن دفنوا ضحاياها. إذ ان السؤال الذي يتحدى الشباب الذين لا يكفون عن التشهير بتاريخ النضال العربي هو: فليكن ما تقولون فان أحداً لا يرغب في رفع إصبع دفاعاً عن الفاشلين، ولكن ماذا أنتم فاعلون؟ عندئذ سيرون ان الخطيئة لا تبرر الخطأ، وان الفشل لا يبرر السلبية، وان كل الوفاء القومي والإخلاص والاستقامة لا تغني عن العمل الإيجابي العلمي المنظم للسيطرة على الظروف وسبق الأحداث والتحكم في وقعها، أي لا تكفي لتحقيق النصر وتجنب الهزيمة. أليس هذا أحد الدروس التي تعلمناها يوم ٥ يونيو (حزيران) ١٩٦٧.

على أي حال إذا كنا نحصّل اليوم دروساً من الهزيمة لكي نستطيع أن نحقق النصر، عرفنا منها أولاً أن السياسة العربية لم تكن تنهج الاسلوب العلمي، وعرفنا منها ثانياً ان تلك السياسة كانت تفتقد من عناصر الاسلوب العلمي الاستراتيجية العربية طويلة المدى، وعرفنا منها ثالثاً ان الأفكار والأساليب والمحاولات والصيغ التي استهدفت

تجاوز هذا النقص قد فشلت، فأولى بنا - بدلاً من السباب الغاضب - ان نعرف ما الذي أدى بأجيال من الساسة العرب، الذين لم تنقصهم المعرفة بالاسلوب العلمي، ولم تنقصهم الرغبة في التزامه، ولم يكفوا عن محاولات انتهاجه... إلى الفشل فالعجز فالهزيمة.. ذلك أولى بنا لانه مهما تكن مبررات ادانتنا للماضي المهزوم فان على هذه المعرفة تتوقف مقدرتنا على تحقيق المستقبل المنتصر.

وهنا لا بد من التفرقة في الحديث بين السياسة العربية الرسمية كما تمارسها الدول العربية وبين السياسة العربية الجماهيرية كما تمارسها القوى الشعبية العربية.

- ٥ -

التجزئة تساوي الفشل

١٤ - ان الدول العربية منظمات سياسية تتوافر لكل منها وحدة التنظيم ووحدة القيادة. وهي لا تكف عن اعلان ان غايتها تحرير فلسطين من الاحتلال الصهيوني. وسواء صدقت النوايا أم لم تصدق فانها قد خاضت ضد الصهيونية ثلاث حروب فاشلة في أقل من عشرين عاماً. سيقال ان بعضاً منها كان يحركه الاستعمار حتى في ساحة القتال فهو عميل لا يعتد بما يعلن أو يفعل - فليكن... اننا نقصر الحديث - إذن - على الدول العربية المسماة «متحررة». وإذا قيل ان ليس كل الدول المتحررة دولاً تقدمية وان ذلك عنصر يحول دون وحدة الاستراتيجية السياسية بين الدول العربية المتحررة، نقول فليكن. اننا نقصر الحديث إذن على الدول العربية المتحررة المسماة «تقدمية». كل هذا لاننا لا نريد - أولاً - أن نخوض الآن في حديث جانبي عن مفهوم الحرية والتقدمية في الوطن العربي. ولا نريد - ثانياً - أن نتعرض لمدى «صدق» كل الأعذار التي تقدم لعدم التزام الدول العربية استراتيجية سياسية واحدة. انما نريد أن نكشف المصدر المقيم لعجزها عن هذا الالتزام. نريد أن نرد الفشل في السياسة العربية إلى سببه الأساسي وهو سبب مشترك بين كل الدول العربية، حتى المتحررة، حتى التقدمية، أي حتى تلك الدول التي لا تستطيع أن تقدم إلى الجماهير العربية عذراً غيره للفشل.

ذلك السبب هو التجزئة.

١٥ - فعلى المستوى الرسمي تقوم تجزئة الوطن العربي الى دول عديدة حائلاً دون أن تكون لهذه الدول استراتيجية عمل سياسي واحدة حتى لو رغب حكامها في هذا. اننا لا نحاول التشهير بالتجزئة

بالرغم من أنها تستحق التشهير، وانما نحاول أن نضع أمام أعيننا حقيقة باردة كالموت ذاته هي ان تعدد الدول - أية دول ومنها الدول العربية - حول دون وحدة الاستراتيجية.

ذلك لان الدولة - أية دولة - تستطيع أن تنتهج الاسلوب العلمي في سياستها، وهذا لا شك فيه. فهي منظمة سياسية تملك الكوادر من المؤسسات والأجهزة والموظفين وتملك الغايات وقادرة ان أرادت على أن تضع لذاتها تخطيطاً سياسياً طويل المدى (استراتيجية) يربط بين غاياتها وبين تحرك نشاط مؤسساتها وأجهزتها وموظفيها، وتقوم على قيادته ومراقبة تنفيذه قيادة واحدة متوافرة في كل دولة (الحكومة). غير ان هناك قيوداً وحدوداً مستمدة من طبيعة الدولة كمنظمة سياسية تفرض ذاتها على أية حكومة في أية دولة وتتحكم في مخططاتها السياسية.

أول هذه القيود التزامها «الدستوري» بأن تحدد غاياتها وتضع استراتيجيتها وتتحرك انطلاقاً من، وعلى أساس، وفي خدمة مصالحها الخاصة. إن الدولة كمنظمة سياسية لا تقوم في فراغ. والنظام القانوني في أية دولة ابتداء بالدستور أو القانون الأساسي حتى الأوامر الادارية اليومية ليست مجموعة من النصوص المفرغة من أي مضمون، بل ان الدولة ونظامها يجسدان ويحميان مصالح معينة وخاصة. ومهما تكن نوايا الأفراد فان تولي الحكم في الدولة وان كان يمنح قادتها مقدرة أكبر على تحقيق أهدافهم الا انه يعيد صياغة هذه الأهداف وتحديدها على وجه يتفق مع المصالح التي تمثلها الدولة كمنظمة سياسية مستقلة. هذه قيود لا يمكن الفكاك منها وحدود لا يمكن تخطيها. بل ان قبول الحكم في أية دولة يتضمن قبول الالتزام بهذه القيود والحدود. لهذا يكون من السذاجة أن نطالب أية حكومة في أية دولة مستقلة أو حتى أن نتوقع منها أن تستهدف من نشاطها السياسي غير غاياتها الذاتية.

ولقد تمت في التاريخ الحديث تجربة مثيرة حاولت فيها القيادة

الستالينية في الاتحاد السوفييتي إلزام بعض الدول الاشتراكية خططاً سياسية استراتيجية بحجة ان تلك الدول تنطلق من نظرية واحدة. وقد فشلت التجربة وأدينت وكان الاتحاد السوفييتي هو أول من أدانها وأعلن فشلها. واتضح انه عندما يكون الأمر على مستوى سياسة الدول يجب التفرقة بدقة بين المفاهيم المختلفة لكلمة « نظرية »، ان اتفاق الدول على « نظرية » فلسفية واحدة ولو كانت المادية، أو اتفاقها على « نظرية » واحدة في المعرفة ولو كانت الجدلية لا يعني اتفاقها على « نظرية » سياسة واحدة. إذ النظرية السياسية هنا هي مجموع المبادىء التي تحدد اتجاه سياسة دولة معين، فهي محصلة تفاعل النظرية الفلسفية ونظرية المعرفة مع واقع خاص فلا بد أن تأتي ذات مضامين خاصة تتفق مع ما تتطلبه المشكلات التي يطرحها ذلك الواقع من حلول ومنجزات. لم يعد أحد ينكر هذا. كما لا يستطيع أحد أن ينكر أنه عندما تتبنى دولة ما غايات دولة أخرى تفقد استقلالها حتى لو لم تكن محتلة. وثمة نماذج كثيرة من هذه الدول المسخرة لخدمة النظرية السياسية للولايات المتحدة الامريكية وغاياتها. ان هذا هو ما نسميه بالاستعمار الجديد.

نرجو أن يكون كل هذا واضحاً.

فان كان واضحاً فان مؤداه أن الدول المتحررة لها دائماً غايات مستقلة أي انها تنطلق دائماً - وبحكم استقلالها - من نظرية سياسية خاصة بها. وكلما تعددت الدول تعددت النظريات السياسية التي تحدد غاياتها. ومن هنا يحول التعدد بطبيعته دون أن يتوافر لأكثر من دولة أول عناصر وحدة الاستراتيجية ونعني به وحدة النظرية التي تقوم الاستراتيجية على أساسها.

ثم ان هناك عوامل جديدة تؤكد تعدد الخطط الاستراتيجية تبعاً لتعدد الدول واستحالة وحدة الاستراتيجية بين الدول المستقلة. من هذه العوامل تعدد القيادات بتعدد الحكومات بينما تقتضي وحدة الاستراتيجية - كما عرفنا - وحدة القيادة. ومنها ان أية دولة لا

تستطيع أن تضع خططاً استراتيجية تتجاوز امكانياتها الخاصة أي لا تستطيع أن تدخل في حساب سياستها طويلة المدى الامكانيات المادية أو الاقتصادية أو البشرية المتاحة في الدول المجاورة أو الصديقة. ومنها استحالة الالزام والمتابعة والحساب الا بالنسبة إلى رعاياها اذ ان أية دولة لا تملك أن تمد سلطتها في الالزام والمتابعة والحساب الى رعايا غيرها من الدول ولو في سبيل خدمة قضية مشتركة لانها بحكم كونها « دولة » ملزمة « دولياً » باحترام استقلال وسيادة الدول الأخرى وعدم التدخل في شئونها... الخ الخ.

١٦ - بدهي بعد كل هذا أن تكون لكل دولة مستقلة استراتيجية عمل سياسي خاصة بها. إلا أن هذا كله لا يحول دون أن تلتقي الدول وان تنسق بين مواقفها السياسية وأن تتعاون وأن تتحالف على المستوى التكتيكي وعلى المستوى الاستراتيجي كليهما. بل ان هذا ممكن خاصة في مواجهة خطر مشترك. ولكنه التقاء وتنسيق وتعاون وتحالف يتوقف، ويظل متوقفاً، على الارادة المنفردة لكل دولة على حدة، وينفرط في اللحظة التي تقدر فيها أية دولة من أطرافه ان استمراره يعرض مصالحها لمزيد من الخطر أو أنها قادرة بدونه أن توفر لمصالحها الخاصة الأمن والتأمين اللازمين. ومن هنا فان أي التقاء بين الدول أو تعاون أو تحالف تمليه عليها ضرورة مواجهة مشكلة مشتركة يخفي وراءه موقفين:

أولهما: ان كل دولة تدرك طبيعة المشكلة المشتركة بذهنية انفصالية فلا تكون المشكلة - بالنسبة اليها - قائمة ولا حادة ولا مستمرة إلا بقدر مساسها بمصالحها الخاصة. فهي تعتبرها دائماً مشكلة خارجية وطارئة، وتقيسها طبقاً لنظريتها السياسية الخاصة، ولا تحشد لها من الامكانيات إلا بقدر ما تطيقه مقدرتها الذاتية، وتستهدف إزاءها دائماً غاية خاصة (الحصول على مكسب خاص أو تجنب خسائر خاصة). لهذا عندما تفرض الظروف على بعض الدول ان تلتقي أو تتعاون أو تتحالف تكون تلك مشاركة المرغم الذي ينتهز أول فرصة

للهروب من تلك المشكلات التي تلهيه عن نضاله (الوطني والقابل دائماً للمساومة على الهرب أو لنسمه التراجع.

ثانيهما: ولأن كل الدول تعرف هذا الموقف الذي لا ينفيه ما يعلن من إخلاص «أبدي» بين الحلفاء فان كلاً منها تعد - ولا تعلن - خططاً «احتياطية» لمواجهة تراجع أو تخاذل أو غدر حلفائها، بما يقتضيه هذا من تجنيب قدر «احتياطي» من امكانياتها بعيداً عن خدمة الهدف المشترك، ثم تخصيص قدر آخر لاستكشاف النوايا الخفية لحلفائها، ثم تخصيص قدر ثالث لردع أي حليف عن التراجع.. الخ انه الصراع داخل التحالف وهو أحد القوانين الثابتة للعمل السياسي.

من اجل هذين الموقفين اللذين لا تستطيع أية دولة مستقلة أن تتنازل عنهما تلجأ الدول في أغلب الأحوال إلى الاتفاقات التكتيكية قصيرة المدى ولو كانت قابلة للامتداد باتفاق الطرفين وتقصرها عادة على مشكلة نوعية واحدة. وقلما تلجأ إلى تحالف استراتيجي طويل المدى، ثم يستحيل عليها أمران: ان تلتزم استراتيجية واحدة تنفي التعدد، وأن تتحالف تحالفاً على الغاء وجودها من أجل مضير واحد.

كل هذا يبدو بدهياً، وهو ما يعني ان أقل قدر من الغرور قادر على أن يلهينا عن الانتباه اليه ويغرينا بتجاهله. وهنا المقتل. فكم من الدول ذهبت ضحايا حسابات سياسية مغرورة لم تقم وزناً للبدهيات.

١٧ - على أي حال فان ما يصدق على الدول عامة يصدق على الدول العربية. ومن الغباء الذي لا تسأل عن نتائجه الدول العربية أن نتوقع منها أن تكون شيئاً غير «دول» وان اسميناها عربية. فإذا افترضنا - جدلاً - ان كل واحدة من الدول العربية قد انتهجت اسلوباً علمياً في سياستها فكانت لها استراتيجية خاصة في مواجهة الصهيونية فإنا لا نستطيع أن نتوقع منها أن تواجه من

الخطر الصهيوني أكثر من القدر الذي يمسها كدولة لان الدول لا تتطوع في المعارك بدون غاية خاصة إذا كانت تقيم سياستها على أسس علمية. ان المخططات الصهيونية التي تستهدف قيام دولة عنصرية على الأرض العربية من الفرات إلى النيل تتناقض تناقض الحياة أو الموت مع الحركة القومية التي تستهدف قيام دولة الوحدة العربية، إذ الصراع هنا صراع حول « الوجود » على ذات الأرض فاما الدولة العربية واما الدولة الصهيونية. وهذا هو التفسير الوحيد للقول بان قضية فلسطين قضية قومية، وان مسؤولية الوجود الاسرائيلي تقع على عاتق الأمة العربية. وهو صحيح. صحيح أيضاً ان هذا التناقض يمس الدول العربية بحكم ان كلاً منها تقوم على جزء من الوطن العربي وان كانت تعزله، وتضم جزءاً من الأمة العربية وان كانت تحصره. وهو ما يبرر مساهمة الدول العربية كلها في رد الخطر الصهيوني الذي يتهددها. ولكن النظر إلى هذا الخطر من زاوية إقليمية، وتقدير مدى عمق وحدة ذلك التناقض على ضوء « نظرية » كل دولة عربية على حدة باعتبارها منظمة سياسية مستقلة يؤديان إلى نتيجة كان تجاهلها سبباً فيما أحاط سياسة الدول العربية من اضطراب وغموض وتردد. تلك هي ان مخططات الصهيونية وما تم من مراحلها حتى الآن (اغتصاب جزء من فلسطين سنة ١٩٤٨، الاعتداء على مصر واحتلال خليج العقبة سنة ١٩٥٦، احتلال الضفة الغربية من الأردن، ومرتفعات الجولان من سورية وصحراء سيناء من مصر سنة ١٩٦٧) لا تمثل بالنسبة إلى كل الدول العربية قدراً واحداً ومتساوياً من الخطر. انها مشكلة احتلال جزء من الأرض بالنسبة إلى بعض الدول، وهي خطر داهم وحال بالنسبة إلى دول أخرى، وهي خطر محتمل ومؤجل بالنسبة الى دول ثالثة... الخ.

ولو استطعنا أن نفرز ما قامت به بعض الدول العربية تحت تأثير ضغط الحركة القومية عما قامت به باعتبارها دولاً مستقلة، ثم قارنا

مواقف الدول العربية طوال العشرين سنة الماضية من الخطر الصهيوني على ضوء تطوره ونموه لاكتشفنا بوضوح ان تلك المواقف كانت تختلف من وقت الى آخر، ومن دولة الى دولة تبعاً لما تقدره كل منها - على ضوء استقلال مصالحها - من جدية ذلك الخطر ومدى الحاحه وامكانيات تلافيه. وعلى الذين قد يجدون هذا غريباً تحت تأثير التظاهرات الدعائية التي تستهدف إرضاء الضغط الجماهيري القومي أن يتذكروا أن كل محاولات الالتقاء أو التنسيق أو التعاون بين الدول العربية كانت تتم في نطاق « الدفاع » ضد اعتداء اسرائيلي متوقع أو حال، ثم تنفض، وانها لم تتم أبداً في نطاق الاعداد « الإيجابي » لسحق الصهيونية وتحرير فلسطين. ثم انها في كل الحالات كانت عاجزة عن تجاوز « الحد المشترك » بين الدول الملتقية أو المنسقة أو المتعاونة، والحد المشترك هو بالضرورة « الحد الادنى ».

مؤدى هذا ان في طاقة كل دولة عربية ان تكون لها سياسة « اقليمية » لمواجهة الخطر الصهيوني والاستعماري في الشرق العربي، وقد تتوافر لتلك السياسة عناصر الاسلوب العلمي، وقد تلتقي مع السياسة الاقليمية لأية دولة عربية أخرى أو مجموعة من الدول العربية، ولكن تعدد الدول العربية - بحكم التجزئة يحول دون أن توجد « سياسة عربية » علمية على المستوى « الرسمي » في الوطن العربي. لأن هذه « السياسة العربية » لا تكون علمية إلا إذا توافرت لها وحدة التنظيم وهذا يعني - على المستوى الرسمي - وحدة الدولة، وتوافرت لها وحدة القيادة وهذا يعني - على المستوى الرسمي - وحدة الحكومة. فإذا كان تعدد الدول في الوطن العربي وبالتالي تعدد حكوماتها ينفي دولة الوحدة العربية وحكومتها فانه ينفي بالضرورة إمكان وحدة الاستراتيجية العربية بين تلك الدول أي ينفي مقدرتها على تحقيق النصر العربي.

ولعله يكون واضحاً الآن اننا كما نعتبر السياسة الاقليمية شيئاً غير السياسة العربية وان كان موضوعها الأحداث والقوى المتصارعة

في الوطن العربي، فاننا عندما نتحدث عن النصر العربي نعني به شيئاً غير النصر الذي تحققه الدول الاقليمية دفاعاً عن وجودها أو إزالة لآثار العدوان عليها. ان بعض الدول العربية تستطيع ان أحسنت استخدام امكانياتها أن تدافع عن نفسها وأن ترد عدوان إسرائيل وتنتصر عليها. ولكن النصر العربي أبعد من هذا مدى وأشمل غاية. انه لا يتوقف عند إزالة آثار العدوان ولا حتى عند تحرير فلسطين ولكنه يتم عندما تتحقق غايته القومية: إقامة دولة الوحدة. أما ما دون هذا فيعتبر معارك تكتيكية على الطريق اليه، قد تكسب الأمة العربية بعضها فلا يكون النصر فيها إلا نقطة انطلاق إلى معارك جديدة، وقد تخسر بعضها فلا تكون الهزيمة إلا تراجعاً لمعاودة الزحف والتقدم... وهكذا إلى ان تقيم دولة الوحدة، عندئذ فقط تكون قد انتصرت. لهذا قلنا ونقول دائماً ان الدول الاقليمية غير قادرة على تحقيق النصر العربي، فان طريق النصر العربي الذي يبدأ بإزالة آثار العدوان فتحرير فلسطين لن يتوقف إلى أن يصل إلى غايته: الغاء الوجود الاقليمي للدول العربية وتحقيق الوحدة - وتلك معركة طويلة وشاملة تتطلب استراتيجية نضال طويلة وشاملة لا تتفق مع طبيعة ومقدرة الدول العربية حتى لو نسقت بين مواقفها على المستوى التكتيكي وحتى لو حسنت النوايا.

وبمناسبة النوايا ثمة كلمة لا بد من أن تقال.

اننا لا يمكن أن نقبل ببساطة الخلط بين الطبيعة الاقليمية للدول العربية وبين مواقف حكامها وقادتها. ذلك لان وراء الدول العربية والحكام والقادة حركة قومية نشيطة لا تكف عن محاولة فرض غاياتها على الدول والحكومات. وبينما تظل الدول العربية دولاً اقليمية بحكم طبيعتها لا تتغير، تتغير مواقف الحكام والقادة تبعاً لمدى تمثيلهم أو استجابتهم لحركة الجماهير العربية، ونحن نعرف ان في بعض الدول العربية قادة ينتمون إلى الحركة القومية وان كانت الظروف قد وضعتهم في مراكز القيادة من الدول الاقليمية. فهم في

مأزق لا تكف تناقضاته عن الانعكاس على تصرفاتهم. انهم يخوضون صراعاً مريراً بين واجباتهم كما يحددها الولاء القومي، وبين مسؤولياتهم كما يحددها الالتزام الاقليمي. فنراهم تارة يندفعون بدولهم إلى ساحة النضال القومي اندفاعاً يبدو كما لو كان قد ألغى نهائياً القيود الاقليمية، فيثيرون بهذا موجات طاغية من الآمال القومية لدى الجماهير العربية. غير ان للقيود الاقليمية مدى لا يمكن تجاوزه فلا تلبث أن تشدهم إلى مسؤولياتهم « الدستورية ». وينحسر المد القومي بالرغم من نوايا الحاكمين. ويغضب بعض الذين لا يجيدون غير الغضب لان تلك « أخي » مواقف متناقضة ومترددة وغير معقولة. ولكن الغضب هنا هو غير المعقول لانه يتجاهل التناقض الموضوعي الكامن وراء المواقف المترددة بين ما تقتضيه الحركة القومية وما تقدر عليه السياسة الاقليمية.

ثم،

١٨ - إذا كان من السهل علينا أن ندرك ان النصر أو الهزيمة في النضال القومي ضد الصهيونية والاستعمار متوقف على انتهاج الاسلوب العلمي في السياسة العربية، وان الاسلوب العلمي يتطلب ان تقوم عليه منظمة سياسية تنطلق من مبادىء محددة (نظرية) وتلتزم تخطيطاً طويل المدى للوصول إلى غاياتها (استراتيجية) وتضبط حركة المناضلين في كل المواقع وتقودها بحيث تصب في الخط السياسي الذي تجسده، فان أعداء أمتنا يدركونه بسهولة مماثلة. وكما ندرك نحن أن التجزئة وما تجسده من مصالح إقليمية تقوم حائلاً دون وجود هذه السياسة العربية العلمية، أي حائلاً دون أن تتوافر للأمة العربية المقدرة على سحق الصهيونية والاستعمار فان أعداء أمتنا يدركون هذا أيضا. من هنا يمكن القول بان دعم التجزئة والاقليمية في الوطن العربي يكون جانباً أساسياً من استراتيجية القوى المعادية لأمتنا. أي اننا لا نواجه التجزئة والاقليمية مواجهة تتوقف نتيجتها على مدى مقاومة عوامل الانفصال على عوامل

الوحدة، ولا على مقدرتنا على اقناع القادة في الدول الاقليمية بوحدة المصير، ولا حتى على اقتناع هؤلاء القادة أو بعضهم بل ثمة قوة ثالثة ونشيطة تحاول بكل وسيلة مادية واقتصادية وسياسية وفكرية وثقافية حماية التجزئة ودعم الاقليمية ضد الحركة القومية. انها ذات الصهيونية والاستعمار. لأنهم يعلمون كما نعلم إذا كانت التجزئة تساوي الفشل فان الوحدة تساوي النصر. ان هذا يفسر لنا ذلك الاعلان المتبجح الذي تأخذ به الولايات المتحدة الأمريكية على عاتقها مسؤولية حماية استقلال وحدود بعض الدول العربية. ان هذا الاعلان لا يقل - على أي وجه - عن إعلان حرب أمريكية طويلة المدى ضد الأمة. اننا نقول هذا للذين لا يعدون للحرب إلا بعد أن يصبحوا من ضحاياها. ولا يعرفون المخاطر إلا بعد أن تقتحم مواقعهم. ان حماية استقلال أية دولة عربية ضد أي عدوان استعماري أمر لا شك في انه واجب قومي بحكم ان أية دولة عربية تقوم على جزء من الوطن العربي وتضم جزءاً من جماهير الأمة العربية. ولكن الاستعمار هنا هو الذي يعلن هذه الحماية، ضد من؟... ضد الوحدة. ضد الحركة القومية. انه يريد أن يقول ببساطة: لا وحدة عربية. ولو أن أية دولة عربية «إقليمية» كانت قادرة في الوقت ذاته على أن تكون دولة عربية «قومية» لاعتبرت نفسها - بهذا الاعلان - في حالة حرب مع الولايات المتحدة الامريكية ولأعدت للصراع الطويل استراتيجيته الطويلة. ولكنها لا تقدر أن تكون لانها لا تستطيع أن تفلت من طبيعتها كتجسيد للتجزئة. ان هذه الحماية وان كانت حرباً ضد الأمة العربية تناهضها الحركة القومية ويستنكرها من ينتمون اليها من الحكام العرب - وهو أقصى ما يستطيعون - لا تستطيع الدول الاقليمية أن تجد فيها عدواناً على استقلالها فهي تقبلها ولو قبولاً صامتاً.

١٩ - لعل كل هذا أن يكون كافياً لنعرف ان ثمة عقبات حقيقية تقوم حائلاً دون أن تتوافر للدول العربية المقدرة على النصر

في المعارك القومية. وان الأجيال الفاشلة من الساسة العرب الذين حاولوا النصر فلم يلاقوا سوى الهزيمة كانوا ضحايا ظروف أقوى من ارادتهم فهم يستحقون الرثاء أكثر مما يستحقون الاتهام فقد حاولوا أن يستولدوا النصر من دولة عقيمة. والعقم عذر مقبول لعدم الاخصاب.

هل هذا دفاع عن الدول الاقليمية عن طريق تبرير فشلها؟

أبدا اننا حتى لا نخاطبها بهذا الحديث. وانما نقول عنها انها عاجزة عن أن تعطي الجماهير العربية النصر الذي تريده لان ما تريده الجماهير العربية يتجاوز طاقة الدول العربية. ان هذا يعني تماماً انها تفتقد حتى مبرر الوجود ولكن ليس هذا موضوع حديثنا إذ ليست غايتنا «محاكمة» الدول العربية. انما حديثنا عن «وحدة القوى العربية» وعلاقتها بالنصر والهزيمة، فغايتنا - إذن - أن نجمع من الدراسة الموضوعية لأسباب الهزيمة ما نقطع به على القوى العربية التقدمية طريق الهروب من مواجهة مسؤولياتها القومية، وأن نكشف سذاجة - وسخافة - اختفاء بعض تلك القوى وراء الاتهامات التي احترفت توجيهها إلى الدول العربية وحكامها اننا نقول بمنتهى الوضوح ان الذين يسندون مسؤولية هزائم الأمة العربية إلى هذا أو ذاك من حكام الدول العربية لا يفعلون شيئاً أكثر من فضح مواقفهم الاقليمية التي يحاولون إخفاءها تحت ستار الصراخ باسم القومية. إذ ان تحميل الدول العربية الاقليمية مسؤولية الفشل في المعارك القومية يخفي وراءه اقتناعا ذاتياً بمقدرة الدول العربية الاقليمية على النجاح في النضال القومي. وتلك اقليمية عتيدة ولو علقت موقفها على ذلك الحرف الذي لا معنى له: «لو». لو ماذا؟ - نحن لا ندري ولكنهم يرددون: لو تغير النظام... لو تغير الحكام... لو صدقت النوايا... الخ. أما نحن فنقول: لا، ليس السبب الأساسي لعجز الدول العربية عن النصر في الصراع القومي ضد الصهيونية والامبريالية ان بعض النظم فيها رجعية، أو ان بعض

الحكام متخاذلون، أو ان بعض النوايا غير صادقة... الخ انما السبب الأساسي هو انها دول إقليمية ولا تستطيع بذاتها إلا أن تكون دولاً إقليمية تفكيراً وتدبيراً وحركة. وهذا يكفي لعجزها عن تحقيق النصر في المعارك القومية.

لا حيلة للدول العربية في هذا، ولا جدوى من المغالطة فيه. وعلى القوى العربية التقدمية أن تواجه مسؤوليتها بصدق ورجولة ان كانت حقاً قوى، وعربية، وتقدمية. والرجولة هَنا تنفي الطفولة السياسية التي تدين الالتقاء أو التقارب أو التنسيق أو التعاون بين من يريد أو من يقدر من الدول العربية. ان هذه الصيغ من العمل السياسي المشترك هي أقصى ما تسمح به طبيعة الدول الاقليمية فإدانته تمثل رفضاً لما هو ممكن بالنسبة إلى تلك الدول وتطلعاً إلى ما هو مستحيل عليها، وتلك مثالية كأحلام الأطفال.

أجدر بالقوى العربية التقدمية ان كانت حقاً قوى، وعربية، وتقدمية ان تعترف - ولو احتراماً لأرواح شهداء ٥ يونيو (حزيران) ١٩٦٧ - بانها بقدر ما أضاعت من وقت وجهد وهي تبحث عن وحدتها المفتقدة قد شلت مقدرة الأمة العربية على الدفاع عن وجودها أمام العدوان الصهيوني فمكنت قوى العدوان من النصر. وانها بقدر ما تخلت عن حقها وحدها في قيادة النضال القومي قد أسهمت في الهزيمة. ذلك لانه إذا كانت القوى العربية التقدمية هي أول من يسأل عن الهزيمة التي وقعت فلانها كانت قادرة على النصر الذي ضاع، ولا تزال قادرة على أن تحقق من قلب الهزيمة العربية نصراً عربياً فهي - إذن - مسؤولة عنه.

كيف؟.



كيف وحدة القوى العربية التقدمية

- ٦ -

وحدة القوى..

٢٠ - إذا كان تعدد الدول العربية يحول بحكم طبيعتها الدستورية والدولية دون توافر استراتيجية سياسية واحدة تلتزم بها الحكومات العربية، وهو ما يقوم مبرراً موضوعياً لفشل المحاولات الرسمية في الوصول إلى هذا الاسلوب العلمي للسياسةالعربية، فان مثل هذا المبرر غير قائم على مستوى النضال الجماهيري. وطبيعي ان انعدام مبرر الفشل يحمّل الفاشلين مسؤولية العجز عن بلوغ غايتهم خاصة إذا كانوا واعين على هذه الغاية ولا يكفون عن الدعوة اليها. والواقع انه منذ سنين سابقة على ٥ يونيو (حزيران) ١٩٦٧ والحركات الجماهيرية في الوطن العربي تحاول أن تجد صيغة لتوحيد جهودها. وقد أصبحت تلك المحاولات ملحة على اثر هزيمة سبتمبر (ايلول) ١٩٦١ عندما اغتصب الانفصاليون الاقليم الشمالي من الجمهورية العربية المتحدة أمام جماهير غاضبة ولكن عاجزة عن المقاومة. لقد ثبت حينئذ ان وحدة الجماهير هي الضمان الأول لحماية أي انتصار عربي. وعندما استطاعت بعض المنظمات أن تصل إلى السلطة في العراق وسورية باسم الوحدة العربية قامت محاولة لتكوين

قيادة سياسية تتم في ظلها الوحدة الثلاثية بين الجمهورية العربية المتحدة والعراق وسورية. غير ان فشل مباحثات الوحدة الثلاثية في ابريل (نيسان) ١٩٦٣ قد وضع حداً لتلك المحاولة. عندئذ خرجت من القاهرة في خريف ١٩٦٣ دعوة الى القوى الجماهيرية العربية بأن تتولى مسؤولياتها التاريخية من خلال تلك الصيغة التي عرفت باسم « الحركة العربية الواحدة ». وبالرغم من ان تلك الصيغة التي كانت تتضمن أكبر قدر ممكن - حينئذ - من الوضوح والتحديد، وبالرغم من كل الجهود الفكرية والدعائية الجادة التي بذلت من أجل تحديدها فان الذين تبنوها لم يعرفوا كيف يجتازون نقطة البداية اليها: اللقاء الأول. وتعثرت القوى القومية قبل أن تخطو الخطوة الأولى فبقيت الدعوة إلى الحركة العربية الواحدة قائمة لا تتقدم خطوة.

كان طبيعياً أن يتيح ذلك العجز عن التقدم فرصاً لدعوات التراجع. ونسي كثيرون ان دعوة الحركة العربية الواحدة كانت درساً، وخلاصة أفرزتها تجربة النضال القومي بكل انتصاراته وانتكاساته، فاتخذوا من الصعوبات التي قامت في طريقها، ومن تردد القوى القومية أمام تلك الصعوبات، سبباً لادانتها بدلاً من أن يتخذوا من الصعوبات سبباً لمزيد من الجهد لتحقيقها. وإلى ان حلت بنا هزيمة ٥ يونيو (حزيران) ١٩٦٧ كانت الجماهير العربية تتأمل بعجب لا اعجاب فيه فيضاً من الصيغ المبتكرة لوحدة النضال الجماهيري في الوطن العربي، من أول الالتقاء « الأخوي » وتبادل النشرات الثقافية بين المنظمات الاقليمية إلى جبهة عربية بين القوى التقدمية، إلى وحدة القوى الاشتراكية، إلى « وحدة القوى العربية القومية » تلك الصيغة التي نحن مشغولون بالحديث عنها الآن، ربما لانها سبقت الهزيمة ثم بقيت بعدها، وربما لانها إذ تتضمن « الوحدة » بدلاً من مجرد الالتقاء تغري بأن تكون مدخلاً إلى الحل الصحيح.

على أي حال فليست العبرة بالكلمات والعناوين، ولكن العبرة بما

نعنيه بالكلمات التي نستعملها . إذ بالرغم من اننا لسنا في برج بابل بل نحن نتكلم لغة واحدة فاننا نتحدث كثيراً ثم لا نتفق . بدليل ان كلّ الذين ابتكروا الصيغ التي دعوا اليها لم يستطيعوا أن يتقدموا خطوة إلى تحقيقها . والمثل المفجع لهذا هو ما تم قبيل الهزيمة مباشرة فيما أسمي « بندوة الاشتراكيين العرب » التي انعقدت في ضيافة حكومة الجزائر . لقد اثبتت انه حتى عندما يجتمع عدد محدود من أشخاص مختارين في قاعة مغلقة ليتحاوروا حول كلمة واحدة (الاشتراكية) وراءها تراث فكري وتطبيقي عالمي لا ينتهون حتى إلى الحفاظ على مظاهر « الاخوة » التي تبادلوها قبل جلسة الافتتاح، فيخرجون أكثر فرقة مما كانوا في البداية .

هل معنى هذا اننا لو حددنا معاني للكلمات، ولو بإنشاء قاموس سياسي « عربي - عربي » نستطيع أن نحقق وحدة القوى العربية التقدمية؟ ... لا ، لان الاختلاف على دلاّلة الكلمات قد يكون جهلاً في بعض الأوقات ولكنه في أغلب الأوقات افتعال عامد بقصد فرض مضامين فكرية أو اجتماعية أو سياسية خاصة على الحركة القومية . ان الحوار الذي لا يلتقي يعبر عن صراع لا لقاء فيه . فمثلاً لا يمكن أن يختلف اثنان في دلالة كلمة « الوحدة » على الأقل فيما تعنيه من نفي التعدد . ومع هذا فها نحن نتحدث حديثاً طويلاً عن وحدة « القوى »، والقوى جمع يفيد التعدد . ومع انه من البدهي ان الجمع بين الكلمتين في حديث عن « وحدة القوى » يعني انه حديث عن « حركة » تتجاوز التعدد إلى الوحدة فان هذا أمر غير مسلم به من الجميع . فكثيرون لا يفهمون من وحدة القوى إلا انها تحرك قوى متعددة في اتجاه واحد . ونحن نتحدث عن القوى « العربية » وهو ما يعني بداهة انها ليست قوى « اقليمية »، ومع هذا فان كثيرين لا يفهمون أي معنى لكلمة « العربية » هذه الا انها تعني مجموع القوى الاقليمية في الوطن العربي . ولو استطعنا أن نتخطى - اتفاقاً - كل هذا وأردنا أن نتحاور لنتفق على مفهوم « التقدمية »، لمجرد أن

ننتهي من معرفة من هم الذين يوجه اليهم نداء الوحدة، لأضعنا أعمارنا حواراً في دوامة « البيزنطية الجديدة ». ولقد أضعنا فعلاً بضع سنين في تلك الدوامة المدمرة، ثم أفقنا فإذا بالأمة العربية وقد دفعت ثمناً باهظاً لصبرها على سفسطة بعض المثقفين من أبنائها.

ومن المؤسف حقاً اننا - برغم كل شيء - غير قادرين على الكف عن الحديث ما دامت القوى العربية التقدمية لا تزال غير قادرة على أن تتحول من قوة إلى حركة. ذلك لانه إذا كان تاريخنا القريب قد علمنا اننا نضيع وقتاً ثميناً في الحوار بدون أن نتفق فقد علمنا تاريخ الانسانية كله أن تجاوز الاتفاق الفكري إلى الممارسة العملية مغامرة مدمرة. كل ما نرجوه ان تكون الهزيمة قد أسهمت في تصحيح أفكارنا وتحديد مضامينها ودفعت بنا إلى المقدرة على الاتفاق، فلنحاول.

٢١ - ماذا تعني « الوحدة » بالنسبة إلى القوى العربية التقدمية؟.

طبيعي أن يكون لكل متحدث تصور خاص لهذه الوحدة، ولسنا نريد أن ننكر على أحد تصوره أو أن نفرض عليه تصوراً خاصاً بشرط ألا يحاول أحد أن يفرض تصوره علينا. وقد يبدو من المبالغة أن نقول ان هذا هو مفتاح الموقف كله. مفتاح الديمقراطية الذهبي. ومع هذا فانا لا نشك لحظة في ان كل شيء متوقف عليه، أي على قبول كل منا أن يحاور لا أن يملي، أن يبحث عن الاتفاق لا أن يفرض شروطه. لو قبلنا هذا لوجدنا أنفسنا ملزمين بأن نبحث عن مقياس موضوعي لصيغة الوحدة، أي مقياس لا يتوقف على أهوائنا. عندئذ تبدو المشكلة في منتهى البساطة. لاننا إذا كنا نبحث عن صيغة « لوحدة » القوى العربية التقدمية فانا لا نبحث عنها اعتباطاً بل لأن أمتنا العربية في حاجة اليها. أي ان « الوحدة » مطلوبة لتحقيق غاية. اننا نبحث عن « الوحدة » من حيث هي « أداة » لتحقيق غاية. ولما كانت مناسبة الأداة لتحقيق

الغاية المستهدفة من ورائها مسألة .موضوعية، فإن مصدر الإجابة الصحيحة على السؤال: كيف تكون وحدة القوى العربية التقدمية هي الإجابة على السؤال: لماذا وحدة القوى العربية التقدمية. ولسنا نعتقد ان هناك محكاً «للاخلاص» في البحث عن صيغة الوحدة أكثر صدقاً من هذا المقياس. من أجل هذا بدأنا هذا الحديث بالإجابة على السؤال «لماذا» وحدة القوى العربية التقدمية، ووصلنا فيه إلى إجابة مستمدة من أكثر تجاربنا مرارة. فلنتذكر ما قلنا.

لقد انتهينا إلى ان ثمة «ثغرة» في السياسة العربية تحول بينها وبين أن تتكامل لها عناصر الاسلوب العلمي في مواجهة القوى المعادية. وإن تلك الثغرة هي انعدام وحدة الاستراتيجية بالرغم من توافر الإمكانيات الحركية في الوطن العربي. وعرفنا ان وحدة الاستراتيجية المفتقدة لا تتوافر إلا بوحدة التنظيم ووحدة القيادة. ثم رأينا كيف ان الطبيعة الاقليمية المستقلة للدول العربية تحول دون امكان تخطي تلك الثغرة على المستوى الرسمي فنحن نبحث عن إمكان تخطيها على المستوى الجماهيري.

إذن فنحن نبحث عن صيغة لوحدة النضال الجماهيري تتوافر لها المقدرة غير المتوافرة على المستوى الرسمي. نبحث عن صيغة توفر لنضال الجماهير العربية وحدة الاستراتيجية طويلة المدى. وقد عرفنا انّ هذا يتطلب وحدة التنظيم ووحدة القيادة. وهكذا نرى ان الإجابة على «كيف» يجب أن تكون وحدة القوى العربية التقدمية إجابة بسيطة. تكون بقيام تنظيم قومي ذي قيادة عربية واحدة يضم كل القوى العربية التقدمية ويقود حركتها على المستوى التكتيكي طبقاً لاستراتيجية نضال قومي تصل بين واقع الأمة العربية وغايتها البعيدة، ويدير المعارك ضد كل القوى التي تقف عقبة سلبية أو إيجابية على الطريق إلى تلك الغاية.

فلماذا تغيب هذه الإجابة البسيطة عن كثير من الذين

يبحثون - جادين - عن الصيغة الصحيحة لوحدة القوى العربية التقدمية؟.

ثمة عوامل كثيرة، منها ما يتصل بالصيغة ذاتها ومنها ما يتصل بمضمونها. تختلط جميعاً بفكرة التنظيم القومي وتثير حوله كثيراً من الضباب فلا يهتدي اليه الباحثون. أما عن العوامل التي تتصل بالمضمون فسنتحدث فيها بعد قليل. ونتحدث الآن عما يتصل بالصيغة.

٢٢ - يقال ان « وحدة » القوى العربية التقدمية تتم على مستويين. أولهما الوحدة الوطنية للقوى التقدمية ثم - ثانيهما - الالتقاء أو التنسيق أو التحالف بين تلك القوى على المستوى العربي. عظيم. فلن يسيء أي قومي أن يرى اليوم الذي تدفن فيه كل تلك « الشلل » التي تسمي نفسها حركات أو أحزاباً أو قوى وأن يرى الجماهير العربية في كل قطر موحدة على أهدافها. ولكن ما الذي سينتج عن الوحدة الجماهيرية في أي اقليم، أو ما تسمى « الوحدة الوطنية ». انها لن تزيد عن أن تكون تنظيماً للقاعدة الشعبية في الدولة الاقليمية، أي تنظيماً اقليمياً ولو كان تنظيماً واحداً. وهكذا تنشأ أسيرة ذات الاطار الذي يحول بين الدول العربية وبين وحدة الاستراتيجية في السياسة الرسمية. انها تستطيع أن تلتقي وأن تتبادل الخبرات والنشرات وأن تتزاور وأن تنسق بين مواقفها التكتيكية، ولكنها ستظل في مواجهة بعضها البعض منظمات مستقلة التنظيم مستقلة القيادة مستقلة التخطيط مستقلة الكوادر مستقلة الغايات ولو كان ثمة قدر مشترك من غاياتها. وسيظل التقاؤها وتعاونها وتنسيقها متوقفاً على إرادة كل منظمة على حدة ونظرتها الاقليمية حتى للقضايا ذات السمة القومية. وفي كل الحالات لن تستطيع المنظمات الاقليمية أن تحقق فيما بينها وحدة الاستراتيجية للنضال العربي ولو رغبت في هذا.

ان كل ما يمكن الرد به على هذا هو العودة إلى اتهام الحكام بانهم

غير قوميين وان المنظمة الجماهيرية قومية وحدوية حتى النخاع. وهو أمر تدعيه كل « الشلل » ولا نقول المنظمات في أغلب البلاد العربية. وحرصاً منا على أن يبقى الحديث في حدوده فانا لن نقول لهم ان كنتم حقاً قوميين فكيف قبلتم الحصر الاقليمي واتخذتم من الحدود الاقليمية حدوداً لمنظماتكم، بل نقول لهم: ما الذي في طاقتكم - أقصى طاقتكم - أن تفعلوه؟ ما هي المحصلة النهائية لذلك النشاط اليومي الذي تدعون الجماهير اليه؟ ما هو النصر الذي يمثل غاية مخططاتكم الاقليمية؟ أليس هو الاستيلاء على السلطة في الدولة الاقليمية، أن تصبحوا حكاماً؟ عندئذ ستجسدون، وتمثلون الدولة الاقليمية - أي ان أقصى نجاح تحققه منظمة اقليمية جماهيرية هو أن تتحول إلى منظمة اقليمية سياسية: إلى دولة.

وحتى لا يغضب بعض الذين يسمون أنفسهم قوى قومية، ويقدمون من صدق نواياهم ضماناً للأمة العربية، نقول انكم غير متهمين فيما تعتقدون. والواقع ان تلك القواعد الجماهيرية الممزقة إلى شلل ومنظمات اقليمية تكوّن القدر الأكبر من القواعد الجماهيرية القومية فلا نستطيع أن نتهم اخلاصها القومي. ولكن ألم نقل من قبل ان المشكلة ليست مشكلة اخلاص أو خيانة، بقدر ما هي مشكلة معطيات موضوعية لا تجدي حيالها مجرد النوايا. ومن تلك المعطيات ان الحركات والتنظيمات والأحزاب الاقليمية ليست أكثر من قاعدة الدولة الاقليمية، وهي عادة أضعف من قيادة الدولة لانها - عادة أيضاً - ممزقة. ولكن وحدتها « الوطنية » لن تمنحها مقدرة نضالية أقوى من الدولة الاقليمية. لأنها عندما تصل إلى أن تكون أقوى من الدولة تستولي على السلطة تصبح هي الدولة الاقليمية ذاتها. وكل تلك معارك « داخلية » إذا انتهت إلى أن يتولى بعض القوميين الحكم فان الدولة قد تصبح أقل اضراراً بالقضية القومية ولكن هذا لا يغير من الأمر الذي نتحدث عنه شيئاً: استحالة وحدة استراتيجية النضال العربي عن طريق الالتقاء بين المنظمات السياسية الاقليمية.

هل هذا كل شيء بالنسبة لصيغة اللقاء بين المنظمات الاقليمية؟.

لا. فنحن لم نقل الا انها لا تتقدم بنا خطوة نحو حل مشكلة وحدة القوى العربية التقدمية. وتلك نصف الحقيقة. أما النصف الآخر فهو انها قد تكون معوقة لحل المشكلة التي نتحدث عنها. ذلك لان التقاءها وتعاونها... الخ سلاح ذو حدين. حده الايجابي انه يساعد على اضعاف العزلة بين الجماهير العربية وبالتالي يخلخل الرواسب الاقليمية ويضعف مقاومة عوامل الانفصال. أما حده السلبي - الخطير - فهو أن يعوق الوحدة الجماهيرية القومية بما يفعله من آمال «وحدوية» يعلقها على حده الايجابي - نريد أن نقول ان خطر الالتقاء والتقارب بين المنظمات الاقليمية يكمن في تقديمه إلى الجماهير العربية كبديل عن تنظيمها القومي. ولان المنظمات الاقليمية الجماهيرية تستطيع وهي بعيدة عن مراكز السلطة أي عن الالتزام المباشر بالاطار الدستوري للدولة الاقليمية أن تتحدث بألفاظ كبيرة عن القومية وعن الوحدة فانها تثير قدراً كبيراً من الضباب الذي يحجب عن الجماهير رؤية طريقها الصحيح، وتثير قدراً كبيراً من الضجيج «القومي» الذي يسهم مساهمة بالغة في تجريد الحديث عن الوحدة من الوضوح فلا يفهم أحد ما يوقل الآخر فلا يلتقيان.

كل هذا ونحن لا نتهم أحداً في نواياه، ولا ننكر على أحد ما يزعمه من أنه قومي وحدوي يسعى بكل «اخلاص» إلى وحدة القوى العربية التقدمية في تنظيمها القومي الواحد. فلنختبر هذا الادعاء اختباراً دقيقاً. معروف ان التنظيم القومي سيكون موحداً لقيادة متعدد الفروع في الأقاليم. أي ان التنظيم القومي لن يلغي وحدة الجماهير في أي اقليم عربي. ومن هنا فهو لا يناقض هذه الوحدة. ان الوضع التنظيمي للقواعد الجماهيرية في أي بلد عربي لن يتغير كثيراً عندما تكون منتمية إلى تنظيم قومي بدلاً من انتمائها إلى منظمة اقليمية. والمهمات الحركية حتى داخل التنظيم القومي ستكون

مقسمة على القواعد الجماهيرية في مواقعها حيث تكون. من أين - إذن - يأتي التناقض الذي يبقي على المنظمات الاقليمية؟ من نقطة واحدة. ان كل المنظمات الاقليمية ذات قيادات، والتنظيم القومي لا يسمح بتعدد القيادات. وهكذا تتبلور المسألة كلها في أن مجموعة من أكثر الناس كلاماً عن القومية والاخلاص الخ لا يريدون أن يفقدوا مراكزهم القيادية في « شللهم » أو « أحزابهم » بالرغم من اشتراكهم النشيط في الدعوة إلى وحدة القوى العربية القومية، انهم عندما يواجهون بالحل الصحيح (التنظيم القومي) لا ينكرونه ولكنهم لا يكفون عن ابتكار الاعذار للابقاء على التمزق الجماهيري ليبقوا « زعماء » كما يعتقدون في أنفسهم. وعندما يلتقون في حوار مشترك حول وحدة القوى العربية التقدمية أو الحركة العربية الواحدة، أو التنظيم القومي يتحدث كل منهم منطلقاً من افتراض يخفيه هو ان مركزه كقيادة في الصيغة الجديدة ليست محل حديث. وطبيعي ان أي تنظيم قومي لن تتسع قيادته لكل الطامعين فيها ومن هنا لا يلتقون. ولما كانت أسباب الخلاف مواقف شخصية غير معلنة، فان تبريره يتحول إلى سباب شخصي في جلسات خاصة.

وهكذا لا يعتبر التقاء المنظمات الاقليمية طريقاً مسدوداً إلى وحدة القوى العربية التقدمية فحسب بل ان قبولها « كمنظمات » في أي حوار حول وحدة القوى العربية التقدمية لن يؤدي إلا إلى اثارة الاضطراب الفكري واختلاط المفاهيم والنزول بالحديث إلى حد المهاترات.

٢٣ - غير اننا لا يمكن الا أن نشيد بصيغة قائمة من التقاء وتعاون وتحالف بعض القوى الجماهيرية الاقليمية ودورها البنّاء في اضعاف آثار التجزئة وتمهيد الأرض لوحدة القوى العربية التقدمية. انها تلك الصيغة التي تنشط في اطارها « الاتحادات » المهنية في الوطن العربي (اتحاد المحامين العرب، اتحاد العمال العرب، اتحاد المهندسين العرب... الخ) ان تلك الاتحادات تؤدي دورها القومي

بدون ضجيج ولكن باصرار. وتؤثر في الحد من آثار العزلة التي فرضتها التجزئة تأثيراً لا يمكن التهوين من شأنه وان كان يتم بدون ادعاء. بدون ادعاء من تلك الاتحادات بانها بديل عن وحدة القوى العربية التقدمية في تنظيم قومي. انها تسهم في التمهيد لهذه الوحدة ليكون مولد التنظيم القومي ميلاداً سهلاً وصحياً معاً، بما تقوم عليه من لقاءات ودراسات عربية مشتركة تزيل الغربة الفكرية بين اعضائها. وهذا نشاط بنّاء، بل لعله أن يكون أكثر النشاطات الجماهيرية فاعلية على الطريق القومي - حالياً - بالرغم من كل الصعوبات التي يلاقيها والآثار «المحدودة» التي يحدثها. ان ميزته انه وان كان نشاطاً محدود الأثر إلا انه في الاتجاه الصحيح، وقابل للتراكم والنمو. ولسنا نتجنى على أحد أو نتحيز لأحد إذا قلنا ان ما قام به اتحاد المحامين العرب مثلاً في السنين القليلة التي مضت منذ مولده أكثر إيجابية - على الخط القومي - من كل ما قامت به الشلل والحركات والأحزاب الاقليمية في ربع القرن الأخير. ويرجع هذا بصفة أساسية إلى انه بينما يحقق الالتقاء والتعاون والاتحاد بين القوى العربية الاجتماعية القدر الإيجابي المتوقع من صيغة الالتقاء والتعاون العزبي فانه مطهر من الخطر الذي ينطوي عليه إلتقاء وتعاون وتحالف القوى السياسية. لان تلك الاتحادات المهنية لا تزعم ولا تقدم نفسها إلى الجماهير العربية كبديل عن وحدة القوى العربية التقدمية، بل تزيد فتجعل من الدعوة إلى تلك الوحدة، ودراستها، أحد الاتجاهات الرئيسية والثابتة لنشاطها. أي انها تحقق أقصى ما يمكن ان تحققه صيغة الالتقاء والتعاون والتحالف بين القوى العربية بدون أن تقف عقبة في سبيل ما يجب أن يكون. وهو دور يستحق الاشادة ما دام محتفظاً بتلك الخصائص البنّاءة.

نحن إذن لا نعترض على الصيغ تعنتاً بل ندرسها من حيث صلاحيتها لتحقيق الغاية من «وحدة» القوى العربية التقدمية.

فماذا عن الجبهة؟

٢٤ – صيغة الجبهة صيغة تقليدية في النضال الجماهيري. وهي كفيلة بأن توفر أكبر قدر من التعاون المرحلي بين القوى المتعددة. وهي تحل مشكلة « الزعامة » لانها تتضمن عادة « قيادة مشتركة » أو « لجنة اتصال » تضم ممثلين لكل من المنظمات المتحالفة بدون المساس بالوجود المستقل لكل منظمة قيادتها.

ولان الجبهة صيغة تقليدية فان لها « تقاليد » أرستها ممارسة النشاط الجماهيري على المستوى الاقليمي وعلى المستوى القومي وعلى المستوى العالمي جميعاً. وليس المطلوب من الذين يدعون إلى وحدة القوى العربية القومية عن طريق تكوين جبهة بينها إلا أن يعترفوا بهذه التقاليد التي تشكل قوانين العمل الجبهوي. أهم هذه القوانين هو ما يعرف بالصراع عن طريق الوحدة، وهو قائم على أساس ان أية منظمة جماهيرية جادة لها هدف ثابت هو استقطاب الجماهير إلى جانب الغايات التي تقوم على النضال من أجلها. وهذا يعني أن ثمة معركة أساسية بين كل المنظمات التي تعمل في حقل اجتماعي واحد من أجل تصفية المنظمات الأخرى عن طريق استقطاب قواعدها الجماهيرية. فهي في صراع يبرر وجودها ذاته فلا تستطيع أن تتنازل عنه. ولكن يحدث أن تواجه المنظمات المتصارعة خطراً مشتركاً وتجد ان مصلحتها جميعاً في أن توحّد جهودها لرد هذا الخطر عندئذ تقدم لها صيغة العمل الجبهوي أكبر امكانيات النصر. ومن هنا تبرز القوانين الثلاثة التي تحكم العمل خلال جبهة:

أولها، ان الجبهة لا تقوم إلا مرحلياً، أي تنطوي على اتفاق ضمني على العودة إلى الفرقة. ثانيهما، ان كل طرف في الجبهة يجهز نفسه لاستئناف الصراع بعد تحقيق النصر المشترك. ثالثهما، ان نشاط كل طرف في الجبهة يدور على محورين: محور التعاون ضد العدو المشترك، ومحور النمو على حساب الأطراف الأخرى بحيث يكون قادراً على أن يضيف النصر الذي حققته الجبهة إلى رصيده الشعبي الخاص. أي ان كل طرف يسعى حتى في ساحة النضال المشتركة إلى تصفية الأطراف الأخرى لحسابه.

لم يحدث قط ان أفلت أي عمل جبهوي من حكم هذه القوانين. وكل المنظمات المتمرسة بالنضال الجماهيري تسعى إلى تكوين جبهات مع القوى الأخرى لتضرب أكثر من عصفور بحجر واحد: تستكمل بالتحالف مقدرتها على تحقيق الغاية المشتركة، وتستكمل عن طريق التحالف مقدرتها على تصفية القوى الأخرى. غير ان هذا يتوقف بطبيعة الحال على قوتها النسبية. لهذا تكون القيادة الفعلية في كل جبهة عادة لإحدى المنظمات المتحالفة، وعلى وجه التحديد الأكثر علماً بقوانين الصراع من خلال التحالف. وكثيراً ما تشعر بعض المنظمات المتحالفة في جبهة ما يدبر ضدها على مستوى القواعد فتنفصل. والذين لا ينتبهون اليه تتم تصفيتهم عن طريق امتصاص قواعدهم فتنفصل القيادات بعد أن تكون فقدت أغلب قواعدها. وفي كل الحالات يخوض المؤتلفون في جبهة صراعاً مريراً بعضهم ضد البعض الآخر إما بعد الانفصال أو بعد تحقيق النصر المرحلي ضد العدو المشترك. عندئذ - وحتى في أثناء قيام الجبهة - لا تكف الأطراف الضعيفة عن اتهام الرفاق الجبهويين بالانتهازية والغدر والحزبية.. الخ. وهو اتهام لا يدل على شيء أكثر من ان تلك الأطراف الغاضبة قد دخلت تجربة أكبر من مستوى علمها بقوانين الصراع الجماهيري. أي لا يدل على أكثر من انها « تستحق » أن تصفى فعلاً.

في هذه الحدود ليس هناك ما يمنع من أن تقوم جبهة بين كثير من المنظمات الجماهيرية في الوطن العربي. بالعكس ان تنوع المعارك التي تدور على الأرض العربية والخطر الاستعماري والصهيوني الذي يهدد الجميع يبرران التقاء تلك المنظمات في جبهة واحدة.

ولكن الخطأ يأتي عندما نتصور ان تلك الصيغة هي البديل عن وحدة القوى العربية التقدمية في تنظيم قومي او انها طريق إلى تذويب كل المنظمات في منظمة قومية واحدة. ذلك لاننا عندئذ نتجاهل قوانين العمل الجبهوي وضرورة أن تتم تصفية الصيغة

الجبهوية لحساب أحد أطرافها. ومن وجهة نظر قومية لا مانع من الالتحام في جبهة مع كل القوى التي تريد بشرط أن تكون القيادة فيها للقوى العربية التقدمية، وهو ما يعني أن تكون تلك القوى طرفاً واحداً في الجبهة، أي أن تكون قد حققت وحدتها من قبل. وهكذا نرى أن تكوين جبهة بين المنظمات العربية لمواجهة الخطر المشترك على أن يكون النصر الذي تحققه نصراً « عربياً » ليس بديلاً عن وحدة القوى العربية التقدمية بل أحد أسباب ضرورة تحقيقها. ولا شك في ان تحقيق هذه الوحدة في تنظيم قومي ستمكن ذلك التنظيم من الالتقاء في جبهات نضالية ضد الاستعمار مع الذين يريدون التحرر ولا يريدون الوحدة أو الاشتراكية إلى أن يتم النصر في معركة الحرية، ومع الذين يريدون الاشتراكية ولا يريدون الوحدة إلى أن يتم النصر في معركة الغاء الاستغلال في الأقاليم، ومع الذين يريدون الوحدة ولا يريدون الاشتراكية إلى أن تتم الوحدة. ولكن لا شك أيضاً في ان التنظيم القومي سيلتزم قوانينُ العمل الجبهوي فلن يسمح لأحد بأن يصفيه تحت ستار النضال المشترك، وستكون له مواقفه التكتيكية المناسبة بالنسبة إلى كل القوى التي تقف معه أو تقف ضده طبقاً لاستراتيجيته القومية.

من هنا نرى بوضوح – كما نأمل – ان صيغة الجبهة، بالرغم من فائدتها في مواجهة مواقف مرحلية محدودة، لا تصلح أن تكون بديلاً عن وحدة القوى العربية التقدمية في تنظيم واحد ذي قيادة واحدة، لان طبيعتها المرحلية – من ناحية – لا تسمح بالتزام استراتيجي طويل المدى وهو ما نبحث عن صيغة تحققه، ولان الصراع الداخلي بين أطرافها – من ناحية ثانية – لا يسمح بحشد كل الامكانيات المتاحة من اجل الغاية المشتركة، ولان تعددها والصراع بينها على أهداف مختلفة لا يوفر لها – من ناحية ثالثة – وحدة النظرية التي لا تقوم الوحدة الحركية بدونها. انها باختصار الصيغة الجماهيرية المقابلة لاتفاقيات الدفاع المشترك على المستوى الرسمي.

إذا كان كل هذا غير كاف لاقتناعنا بأن التنظيم القومي هو صيغة « وحدة القوى العربية التقدمية » التي توفر لها المقدرة على انتهاج الاسلوب العلمي في نضالها القومي فلعلنا نقتنع عندما نعرف مادا يعني أن تكون تلك القوى التي نتحدث عن وحدتها قوى « عربية ». أي لعل هويتها القومية أن تحدد صيغة وحدتها .

- ٧ -

... القوى العربية

٢٥ - منذ أمد بعيد تاهت الأنساب في الكثرة فلم يعد أحد يستطيع أن يسند عروبته إلى عرقه. وإلى أن تقوم دولة الوحدة العربية لا يستطيع أحد أن يثبت عروبته بجنسيته (هويته الرسمية). فما الذي تعنيه العروبة إذن؟ - سكنى الوطن العربي؟.. لا، فان في الوطن العربي مقيمين وليسوا عرباً ولا يقبلون أن يكونوا عرباً، لانهم ينتمون إلى أمم وشعوب ودول أخرى وان أقاموا في وطننا العربي ضيوفاً أو غاصبين. ثم ان الوطن العربي ذاته ليس مرجع عروبته ما يحمله من معالم جغرافية أو طوبوغرافية، فهو قطعة من الأرض تستمد عروبتها من مصدر غير طبيعتها المادية. لا يبقى إلا أن يكون مصدر العروبة هو الانتماء إلى تلك الكتلة البشرية التي تكونت تاريخياً باسم الأمة العربية. فالوطن «عربي» من حيث هو وطن الأمة العربية. والقوى عربية من حيث هي قوة الأمة العربية. أي ان مقياس العروبة هو الانتماء القومي إلى الأمة العربية.

إذا صح هذا - وهو صحيح فيما نعتقد - ترتبت عليه ثلاث نتائج هامة: -

الأولى: ان الحوار حول وحدة القوى العربية التقدمية مع الذين ينكرون وجود الأمة العربية أو يدينون القومية ويعتبرون الحركات القومية افتعال «بورجوازي» رجعي... الحوار مع هؤلاء حول وحدة القوى العربية التقدمية مضيعة للوقت وعبث لا طائل وراءه ولا فائدة فيه. ليس معنى هذا لا فائدة في الحوار عامة مع هؤلاء ولكن معناه ان ثمة مستويات لا بد من الاتفاق فيها قبل أن يكون من المفيد ان نتحدث معهم أو اليهم عن وحدة القوى العربية التقدمية.

لانهم اذ ينكرون الوجود القومي يجردون « القوى العربية » من أي مضمون فلا يؤدي الحوار معهم حول وحدة تلك القوى إلى أي اتفاق. وأي حديث جاد معهم يبدأ من وحدة القوى العربية سيكون مضطراً - بحكم جديته - أن ينزل عن مستواه ليدور حول المنطلقات الأولى: الوجود القومي، والحركة القومية. أي انه لو كان حديثاً جاداً لتنحى منذ اللحظة الأولى عن الموضوع الذي يدور حديثنا الآن عنه.

الثانية: ان الحديث عن وحدة القوى « العربية » التقدمية يعني اننا نتحدث عن وحدة قوى أكثر تخصيصاً مما يتجاوز الأمة العربية بشراً ووطناً. أكثر تخصيصاً من القوى « الافريقية » التقدمية، ومن القوى « الاسلامية » التقدمية، ومن القوى « العالمية » التقدمية... الخ. انه تخصيص وليس نفياً لان الخاص لا ينفي العام. وهو تخصيص وليس نقضاً لان الجزء لا يناقض الكل. فكوننا مشغولين بالحديث عن وحدة القوى « العربية » التقدمية لا يعني - مثلاً - اننا غير مهتمين بوحدة القوى التقدمية العالمية. ولو شئنا لتحدثنا عن تلك القوى وعن صيغة وحدتها حديثاً نحن في حاجة اليه بحكم ان أمتنا جزء مؤثر ومتأثر من العالم الذي تعيش فيه. ولكن قد اخترنا موضوع الحديث فأصبح من المهم - إذا كانت غايتنا ان يفهم بعضنا بعضاً - الا نخلط بين وحدة القوى العربية التقدمية وبين وحدة القوى التقدمية على المستوى العالمي، أو حتى على مستوى العالم الثالث.

الثالثة: اننا عندما نتحدث عن وحدة القوى « العربية » التقدمية نتحدث عن قوى أكثر شمولاً من القوى التي تجمعها روابط أضيق من الرابطة القومية. أكثر شمولاً من القوى العائلية، وأكثر شمولاً من القوى « الطبقية » وأكثر شمولاً من القوى في الأقاليم... الخ. انه تعميم وليس نفياً لان العام لا ينفي الخاص. وهو تعميم وليس نقضاً لان الكل يشمل الجزء ولا ينقضه، فكوننا مشغولين

بالحديث عن وحدة القوى « العربية » التقدمية لا يعني على أي وجه انـا غير مهتمين بأي نوع من الوحدة بين القوى التقدمية على مستوى الأقاليم. ولو شئنا لتحدثنا عنها حديثاً نحن في حاجة اليه لنرى كيف ان وحدة القوى العربية التقدمية تتضمن في ذاتها وحدة القوى التقدمية في كل جزء من الوطن العربي. ولكنا قد اخترنا موضوع الحديث فأصبح من المهم - إذا كانت غايتنا أن يفهم بعضنا بعضاً - الا نخلط بين وحدة القوى العربية التقدمية وبين وحدة القوى في الاقاليم العربية.

هل هناك شيء أكثر بداهة من هذا؟

ومع ذلك فان الخلط قائم على قدم وساق. ولان الامر يبدو لنا بدهياً فاننا لا نستطيع ان نأخذ الخلط فيه مأخذ البريء. والواقع انه ليس بريئاً. فكما نعلم ان الانتماء القومي ليس مجرد انتساب غير ذي مضمون الى امة، فان كلاً من الانتماء الامي والانتماء الاقليمي غير مجرد من المضمون. ان الانتماء هنا يتضمن الولاء لتكوين بشري ذي مضامين اجتماعية واقتصادية وسياسية. والولاء يعني الالتزام بالانطلاق من تلك المضامين الى الغايات التي تحددها. فالقوى الامية تستهدف غايات امية. والقوى القومية تستهدف غايات قومية. والقوى الاقليمية تستهدف غايات اقليمية. وهكذا نرى اننا عندما نتحدث عن وحدة القوى « العربية » التقدمية نتحدث عن قوى ذات اطار نظري متميز بمنطلقاته وغاياته. وهو اطار لا بد ان يكون اشمل من المنطلقات والغايات الاقليمية وأخص من المنطلقات الأمية. فإذا كانت الوحدة لازمة لتوفير استراتيجية نضال هادف إلى غايات محددة، فان صيغتها لا بد من أن تكون متفقة مع غاياتها وبالتالي متميزة على المستوى القومي عنها على المستوى الامي أو الاقليمي.

من هذا يتضح انه عندما يحاول البعض عن طريق الحوار حول « وحدة » القوى العربية أن يعطيها صيغة أمية أو اقليمية فانه لا

يفعل هذا لانه يجهل معاني الكلمات بل لانه يريد ان « يجر » القوى العربية عن طريق الوحدة معها إلى معارك مختلفة الساحات من أجل غايات مختلفة المضمون يحركها ولاء متباين المدى. وكما قلنا من قبل ليس ثمة ما يمنع تعاون القوى التقدمية على كل المستويات لتحقيق النصر ضد عدو مشترك. ولكن هذا سيكون تعاوناً مرحلياً بين قوى متميزة في معارك محدودة. وهو بعد تعاون لا معنى للبحث عنه - في الوطن العربي - إذا لم تكن القوى العربية التقدمية ذاتها قد تحولت إلى قوة نضالية منظمة أي إلا اذا حققت وحدتها. اذ حينئذ فقط تكون قادرة على أن تكون طرفاً فعالاً في تعاون مشترك من أجل النصر في معارك تتجاوز أو تضيق عن المستوى القومي، طرفاً غير قابل للتصفية أو الانحراف من خلال التعاون.

٢٦ - ولكن ماذا يعني أن القوى التقدمية لا تكون « عربية » الا بولائها للأمة العربية؟

عندما أراد ماركس وانجلز أن يعرفا الشيوعيين قالا في البيان الشيوعي الذي أصدراه سنة ١٨٤٨ انهم أولئك الذين يمثلون الطبقة العاملة ككل بصرف النظر عن القومية. وهو تعريف دقيق وعلمي وحاسم يصلح أن يكون مثلاً يقتدى. وعليه نستطيع أن نعرّف القوى « العربية » التقدمية بأنهم أولئك الذين يمثلون الأمة العربية ككل بصرف النظر عن الاقليمية. وطبيعي ان هذا لا يتوقف على الادعاء أو النوايا بل يتوقف - في حدود الحديث عن صيغة الوحدة - على قبول أو رفض صيغة التنظيم الاقليمي.

طبقاً لهذا تكون وحدة القوى العربية التقدمية في تنظيم « قومي » هي التعبير الفعلي عن هويتها العربية، وتفقد هذه الهوية بمجرد قبولها أن تجسد التجزئة في تنظيم « اقليمي ». أي أننا لو انطلقنا في البحث عن صيغة لوحدة القوى العربية التقدمية توفّر لها المقدرة على انتهاج الاسلوب العلمي في نضالها. من هويتها « العربية » لاهتدينا الى التنظيم القومي صيغة لا بديل عنها. هذا

اذا كنا نعني ما نقول عندما نصف القوى التي تهمنا وحدتها بانها قوى « عربية ».

ونحن نعنيه ونصر عليه.

ومع هذا فنحن لا نعني ولا نصر على وحدة « كل » القوى العربية، أي كل القوى التي ترفض أن تجسد الاقليمية تنظيماً وتقبل أو تدعو إلى أو تحاول أن تتحرك من خلال تنظيم قومي. ذلك لأننا عندما نبحث عن طريق الى وحدة القوى العربية التقدمية لا نريد أن نلفق وحدة تنظيمية شكلية بين قوى لا تتوافر لها وحدة النظرية والغايات. فقد سبق أن قلنا أننا نريد الوحدة لأنها لازمة لتوفير ذلك العنصر الأساسي من الاسلوب العلمي في النضال العربي ونعني به وحدة الاستراتيجية. وقد عرفنا ان وحدة الاستراتيجية تفترض وحدة النظرية (المبادىء أو الغايات). ولا شك في ان القوى « العربية » بالمعنى الذي حددناه متعددة الغايات في الوطن العربي. لهذا فان وحدتها الشاملة مستحيلة التحقق. والاصرار على تحقيق وحدة مستحيلة هو ابقاء على التمزق. أما تلفيق وحدة شكلية مع تجاهل الاختلاف الفكري وتعدد الغايات فانه يؤدي إلى أضرار مضاعفة. ذلك لان الوحدة الملفقة لن تلبث حتى تتحطم تحت ضغط الصراعات التي حاولت تغطيتها، فيعود التمزق من جديد ولكنه في هذه المرة يكون أكثر عمقاً وأكثر حدة، تضاف اليه ادانة فكرة « الوحدة » ذاتها أو اليأس من تحقيقها. وهو خطر لا يجوز أن نتجاهله تحت تأثير رغبتنا الملحة في وحدة القوى العربية في الوطن العربي. ومهما تكن الصعوبات فيجب أن نصر على أن تولد وحدة القوى العربية التقدمية مولداً صحيحاً. فاذا كنا غير قادرين على تجاوز تلك الصعوبات فمن الخير للأمة العربية ألا نقدم لها وحدة كاذبة. ومن الكذب أن ندعو إلى وحدة مستحيلة التحقيق. ووحدة « كل » القوى العربية مستحيلة من أجل هذا كان حديثنا منذ بدايته مقصوراً على وحدة القوى العربية « التقدمية ». وتلك وحدة ممكنة بقدر ما هي لازمة.

فماذا الذي نعنيه بالتقدمية؟

- ٨ -

التقدمية

٢٧ - لعلنا وقد طال بنا الحديث عن « وحدة القوى العربية التقدمية » ثم اتسع فشمل نقاطاً عديدة أن نكون قد أدركنا اننا نواجه مشكلة أبعد ما تكون عن البساطة وان حلها يقتضي قدراً متفوقاً من الجدية والاستعداد للبحث الموضوعي ثم الاصرار على ضرورة الوصول إلى حل. نقول هذا لأننا إذ نحاول - هنا - تحديد مفهوم التقدمية نتصدى لأشد نقاط البحث دقة وغموضاً في الوقت ذاته. اما انها دقيقة فلأنها تتصل بقضايا فكرية لا يمكن الزعم بأنها ذات حدود قطعية. واما انها غامضة فلأن عدد الزاعمين التقدمية أكثر بكثير من عدد الزاعمين القومية أو الوحدوية. أي اننا بينما نجد قوى عديدة لا تعتبر نفسها أطرافاً في أي حوار يدور حول القومية أو حول الوحدة ولاء منها لمنطلقاتها اللاقومية، لا نجد أحداً لا يعتبر نفسه طرفاً معيناً في أي حوار حول التقدمية. فكل الناس فيما يزعمون تقدميون لان أحداً لا يقبل تهمة الرجعية. وعندما يكثر المتحاورون بدون ضابط موضوعي يشيع الغموض وتقل فرص الالتقاء. وهذا يعني اننا في أشد حاجة إلى هذا الضابط الموضوعي ما دامت غايتنا أن نلتقي على نور. أي اننا في أشد الحاجة الى أكبر قدر من التحديد الواضح لمفهوم التقدمية في الوطن العربي حتى نستطيع أن نعرف من الذين نعنيهم بالحديث عن وحدة القوى العربية « التقدمية » ومن الذين تعنيهم حقاً هذه الوحدة. لنحاول بقدر ما نستطيع وبقدر ما يطيق مجال هذا البحث القصير، ولنتقدم على طريق المعرفة الشائك خطوة خطوة.

٢٨ - « التقدمية » تقوم على قاعدة مسلمة أولى هي أن المجتمعات تتطور أي تتغير مضامينها الفكرية والاجتماعية

والاقتصادية والسياسية... الخ خلال حركتها. فهي كظاهرة متغيرة متحركة. وعلى هذا لا يكون للتقدمية أي معنى عند أصحاب شعار «لا جديد تحت الشمس» الذين يأخذون بفكرة الثبات والخلود الاجتماعي. وآية هذه الفكرة الجامدة المواقف السلبية أو محاولة إيقاف التطور الاجتماعي زعماً بأنه افتعال غير لازم، أو توهماً بأن من الممكن إيقافه. هؤلاء لا يمكن - على أي وجه - أن يكونوا تقدميين ولو كانوا قوة اجتماعية.

هذه خطوة أولى.

ثم في نطاق الإيمان بحتمية التطور لا يكون للتقدمية معنى إلا على أساس النظرية القائلة بان المجتمعات تتطور خلال حركتها من الماضي إلى المستقبل تطوراً جدلياً أي عن طريق النمو والاضافة. وبهذا تفقد «التقدمية» أي معنى عند مدرسة «التاريخ يعيد نفسه» التي تسلم بالحركة والتغير ولكنها تنكر أن التطور ذو اتجاه يتقدم دائماً ولا يعود إلى الوراء أبداً. عند الذين يشاركون في الحركة الاجتماعية ويسعون إلى التغيير لأنهم يؤمنون بحتمية التطور ولكنهم يستهدفون من حركتهم إعادة الماضي كما كان. ذلك لان حركة بدون اتجاه تتميز بدايته عن غايته لا يمكن أن نقيس عليها تقدم أو تراجع الذين يتحركون فيها.

وهذه خطوة ثانية

ثم في نطاق حتمية التطور الاجتماعي خلال النمو والاضافة في حركة تتجه من الماضي إلى المستقبل يتحدد مفهوم التقدمية تبعاً لكل فترة زمنية. أي لا يكون للتقدمية معنى إلا إذا نسبت إلى مرحلة تاريخية معينة من التطور الاجتماعي. أو بصيغة أخرى وربما أدق. ليس للتقدمية مفهوم مطلق يصلح مقياساً للحركة في كل زمان. انها عندئذ تتحول إلى فكرة ثابتة. وبهذا تفقد التقدمية أي معنى عند المثاليين الذين يشاركون في الحركة الاجتماعية ويطلبون التغيير

ويرفضون العودة إلى الماضي لانهم يؤمنون بحتمية التطور واتجاهه التقدمي، ولكنهم يستهدفون من حركتهم تحقيق مستقبل يتجاوز المرحلة التاريخية التي يتحركون فيها.

وهذه خطوة ثالثة.

ثم في نطاق حتمية التطور في مرحلة تاريخية معينة يتحدد مفهوم التقدمية تبعاً لكل واقع اجتماعي معين. أي لا يكون للتقدمية معنى إلا إذا نسبت إلى مجتمع معين. أو بصيغة أخرى وربما أدق: ليس للتقدمية مفهوم مجرد يصلح مقياساً للحركة في كل مكان. انها عندئذ تتحول إلى فكرة غير ذات مضمون. وبهذا تفقد التقدمية أي معنى عند الطوباويين الذين يشاركون في الحركة الاجتماعية ويطلبون التغيير ويرفضون العودة إلى الماضي ويلتزمون مرحلتهم التاريخية ولكنهم يستهدفون من حركتهم تحقيق غايات مستعارة من غير المجتمعات التي يتحركون فيها أو ليست حلاً للمشكلات التي تطرحها ظروف مجتمعاتهم.

وهذه خطوة رابعة.

إذا صح هذا - وهو عندنا صحيح - فمؤداه انه لا يمكن أن يكون «للتقدمية» في أي مجتمع معين في زمن معين إلا مفهوم موضوعي واحد. وهذه نقطة دقيقة. نريد أن نقول اننا اذا عرفنا معرفة علمية صحيحة حقيقة المشكلات التي تطرحها الظروف الموضوعية لأي مجتمع محدد في زمن محدد لعرفنا انها تقتضي حلاً محدداً موضوعياً. والتزام هذا الحل هو المقياس الموضوعي للتقدمية. فاذا اختلف الناس في مجتمع محدد في زمن محدد حول الموقف التقدمي فلا بد أن يكون هذا راجعاً إلى اختلافهم في مدى صحة المعرفة بحقيقة المشكلات التي تطرحها ظروفهم أو صحة الحلول التي يتصورونها لتلك المشكلات. ولكن هذا الاختلاف في «المعرفة» الذي يؤدي إلى تعدد المواقف التي تدعي التقدمية لا يعني أن

الحقيقة الموضوعية معدومة أو غير قابلة للمعرفة وبالتالي لا يعني أن التقدمية موقف « ذاتي » وليس موضوعياً. بل قد يعني اننا في حاجة إلى مزيد من المعرفة العلمية بظروفنا والحوار الديموقراطي حتى نكتشف معاً حقيقة المشكلات التي نواجهها والحلول الصحيحة لها، أي حتى نكتشف معاً المقياس الموضوعي للتقدمية. خلاصة هذا - وهو ما بدأنا به هذه الخطوة من الحديث - انه لا يمكن أن يكون للتقدمية في أي مجتمع معين في زمن معين إلا مفهوم موضوعي واحد.

وهذه خطوة خامسة

ثم وقفة قصيرة لنرى عبث اليمين واليسار.

٢٩ - نحن لا ننكر اننا منذ قرون ونحن نتلقى من الفكر الاوروبي أكثر مما نعطيه وان كنا قد أعطيناه قروناً لم يكن يملك فيها شيئاً ليعطيه. وعلى هذا فاننا نعتقد اننا ننتحر اختناقاً فكرياً لو أغلقنا عقولنا دون التراث الفكري الاوروبي أو الانساني. بل اننا نعتقد ان من مصلحتنا نحن أن نسعى إلى هذا الفكر ونبذل الجهد الجاد في دراسته واستيعابه. ونزيد فنعتقد بأننا لا نضر الا أنفسنا لو أقمنا مصفاة تعزل عنا بعض الفكر الانساني وان علينا أن نلتقي به كما هو بدون خوف أو تعصب. من هنا ليس ثمة فائدة في إثارة معارك فكرية حول كثير من التعبيرات التي تلقيناها من الفكر الأوروبي وأخذت أماكنها في لغتنا الثقافية بالرغم من معرفتنا أن تلك تعبيرات فاسدة الدلالة، يقيناً منا بأننا عندما نسترد كامل اصالتنا الفكرية سنكون قادرين - بدون معارك - على فرز ما نتلقى طبقاً لمقياس أصيل.

ومن بين تلك التعبيرات الدارجة الفاسدة معاً تعبير اليمين واليسار في الفكر أو في السياسة. والأصل التاريخي لهذا التعبير معروف. فقد وقفت « الطائفة الثالثة » على يسار مقعد رئيس

الجمعية الوطنية الفرنسية تعبيراً عن موقفها المعارض للملكية قبيل الثورة الفرنسية. وأصبح تقليداً غالباً أن يجلس ممثلو المعارضة في مقاعد اليسار من قاعات البرلمانات معبرين بمواقعهم المكانية عن مواقفهم السياسية من الحكومة القائمة. فان تغيرت الحكومة بدّلوا مقاعدهم فأصبح اليسار يميناً وأصبح اليمين يساراً بدون أن يبدل أحد أفكاره. وهكذا كان أقصى ما يدل عليه الموقف اليساري هو الرغبة في التغيير. تغيير الحكومة. ثم انتقل التعبير للدلالة على التغيير الاقتصادي والاجتماعي. ولما كانت النظم الاجتماعية أكثر ثباتاً وأطول عمراً من الحكومات فان الموقف اليساري من النظم القائمة لم يعد يرتبط بتغيير الحكومات مع بقاء النظام الاجتماعي بدون تغيير. وقد كان النظام الرأسمالي هو السائد في أوروبا فأصبح اليسار يطلق على التيار الاشتراكي الذي بدأ في النصف الأول من القرن التاسع عشر ولا يزال يُطلق عليه حتى الآن أينما كان النظام الرأسمالي هو النظام السائد. ومع التسليم بأن الاشتراكية أكثر تقدمية من الرأسمالية أصبح الموقف الاشتراكي هو التعبير عن الموقف التقدمي، وهو اليسار في ذات الوقت من حيث هو يسعى إلى تغيير النظام الرأسمالي القائم. وكان كل هذا قابلاً للفهم في ظل المجتمعات الأوروبية المتحررة الموحدة الصناعية التي لا تواجه من المشكلات الأساسية سوى مشكلة توزيع الرخاء المتاح.

ومع ان كل هذه قضايا فاسدة لأن اليسار واليمين لا بد ان ينسبا الى اتجاه ثابت فهذا على يساره وذلك على يمينه كما كانت مواقع المعارضة تنسب الى منصة رئاسة المجالس الا انه لم يكن ثمة ضرر في استعمالها على دلالتها الدارجة. فالاشتراكيون يسار تقدمي والرأسماليون يمين رجعي. ولكن العبث اللفظي لم يلبث ان أصبح غطاء للعبث السياسي عندما انقطعت صلة اليسار بالتقدمية. وقد انقطعت تلك الصلة في موضوعين. الموضوع الأول عندما أصبح اليسار بالنسبة لمشكلة محددة هو اليسار بالنسبة للواقع الاجتماعي

ككل. فاليسار الفرنسي مثلاً ظل يساراً حتى وهو يشن علينا في مصر والجزائر حرباً استعمارية. واليسار الشيوعي ظل يساراً حتى وهو يناهض الوحدة. وفي عدد خاص من مجلة «الأزمنة الحديثة» جمع سارتر كلاماً كثيراً ممن قيل انهم يمثلون اليسار العربي واليسار الاسرائيلي فأصبح بعض الاسرائيليين يساراً على الأرض التي اغتصبوها وشردوا أهلها. الموضوع الثاني: عندما أصبح اليسار لا يحدد موقف القوى من الواقع ولكن الموضوعي يحدد مواقفها فيما بينها. فتعدد اليسار وتعدد اليمين وأصبح لكل يسار يمين ويسار، ولكل يمين يسار ويمين... الخ. وقد قرأنا في هذا قولاً عجباً. ففي رسالة دكتوراه، قدمت أخيراً إلى جامعة السربون عن الحركة السياسية في الوطن العربي ما يفيد أن الشيوعيين الموالين للخط الصيني هم يسار الشيوعيين العرب، الذين هم يسار الاشتراكيين العرب، الذين هم يسار الوحدويين العرب، الذين هم يسار العرب القوميين الذين هم يسار الحركة العربية الحديثة التي تقع على اليسار من الحركة التحررية في العالم الثالث... وطبيعي أن يكون الفوضويون على يسار الشيوعيين العرب وأن تقف بعض النظم العربية في أقصى اليمين. كل هذا في رسالة علمية. ولكن انصافاً للسيدة العربية النابهة التي قدمتها نقول انها كانت تنقل فيها ما يدعيه كل امرىء لنفسه في الوطن العربي. والمسألة ان كل من أراد يستطيع أن يدعي لنفسه اليسارية ما دام يجد - ولا بد من أن يجد - من يقف على يمينه. وعندما يصبح اليسار على هذا الوجه مقطوع الصلة بالمشكلات الموضوعية مباحاً لكل من يدعيه تفقد اليسارية أي دلالة خاصة ويصبح استعمالها عبثاً. والعبث باليسار ليس ظاهرة عربية فمن قبل خمسين عاماً تقدمت إلى انتخابات الجمعية التأسيسية في بتروجراد (لينينجراد) - التي تمت في ظل ثورة أكتوبر ١٩١٧ - احدى عشرة منظمة سياسية تدعي كلها اليسار بالاضافة إلى البلاشفة أنفسهم الذين لم يلبثوا حتى تكون منهم

جناح يساري. عندئذ ابتكر لينين تعبيره الساخر الخالد معاً: « اليسار الطفولي » وقد صفت ثورة اكتوبر كل ذلك العبث باسم اليسار.

على أي حال ما كان كل هذا العبث باليسار ليستحق الحديث عنه لولا انه يتضمن عبثاً بمفهوم التقدمية في الوطن العربي للعلاقة التاريخية بين تعبير اليسارية وتعبير التقدمية. ومن هنا قد أصبح لزاماً أن ندافع عن حق الجماهير في أن تعرف ماذا يعنيه المتحدثون عن اليسارية وهم يعنون بها التقدمية. ولسنا نريد من هذا الدفاع أن نبتكر لليسارية مفهوماً جديداً في الوطن العربي. ولكنا نقول انه ما دامت اليسارية بدلالتها التاريخية الدارجة تعني التقدمية فان استعمالها يجب أن يكون جاداً الجدية التي يستلزمها الحديث المسؤول عن مصير الشعوب. ونصيبنا في الجدية أن نحدد مفهوم التقدمية في الوطن العربي ونقبل أن تكون التقدمية هي مقياس اليسارية، ثم نعتبر ما يزيد عن هذا من حديث عن اليسار عبثاً لن يلبث أن ينتهي.

على ضوء هذا لا يمكن أن نقبل الحديث عن « وحدة اليسار العربي » - وهو حديث يتردد - إلا إذا كان يعني « وحدة القوى العربية التقدمية » وهو حديثنا الجاري.

٣٠ - ولقد تقدمنا على الطريق إلى تحديد مفهوم التقدمية خطوات خمس هي فيما نعتقد كافية لنعرف ما هي التقدمية وما هي القوى التقدمية.

فالتقدمية موقف من الواقع في مجتمع معين يستهدف تطويره عن طريق حل المشكلات التي تطرحها ظروفه في مرحلة تاريخية معينة. والقوى التقدمية هي الجماهير التي تجسد هذا الموقف وتناضل من أجل حل تلك المشكلات.

٣١ - مرة أخرى نلتقي هنا بقضية أخرى من القضايا التي

تلقيناها من الفكر الأوروبي وأخذت مكانها في لغتنا الثقافية وهي قضية « الطبقية ». وأهميتها هنا ترجع الى ان البعض يتحدثون عن « وحدة الطبقات الكادحة » كتعبير آخر عن « وحدة القوى العربية التقدمية ». وقبول هذا أو رفضه يتوقف على معرفة كيف تتكون القوى التقدمية، وماذا نعنيه بالطبقة ولسنا نريد أن نخوض في هذا الحديث طويلاً حتى لا يخرج بنا عن نطاق هذا البحث فهو حديث يستحق بحثاً خاصاً. ويكفي هنا أن نقول ان ثمة ثلاثة مناهج يختلف مفهوم الطبقية والتقدمية تبعاً لكل منها.

فثمة المنهج المادي وطبقاً له تصبح كل القوى التي لها مصلحة في حل المشكلات التي تطرحها الظروف الاجتماعية قوى تقدمية حتماً لان الوضع الاجتماعي يحدد حتماً الموقف السياسي بصرف النظر عن الوعي. وثمة المنهج المثالي وطبقاً له تصبح كل القوى الواعية بالمشكلات التي تطرحها الظروف الاجتماعية وبطريقة حلها قوى تقدمية، لان الوعي الاجتماعي يحدد الموقف السياسي بصرف النظر عن المصلحة. وثمة المنهج الانساني وطبقاً له يتحدد الموقف السياسي بالوعي بالمصلحة في حل المشكلات التي تطرحها الظروف الاجتماعية والعمل على حلها. فالقوى التقدمية هي التي لها مصلحة في حل المشكلات، وتعرفها، وتعمل على حلها.

ونحن نأخذ بهذا المنهج الأخير ولا ننكر على أحد أن ينتهج ما يشاء. كل ما نطلبه هو أن يلتزم كل واحد منهجه حتى آخر النتائج التي يصل اليها ولو من قبيل الصدق في الحديث. فلا يتصدى أكثر الناس رفاهية بدون عمل إلى قيادة « الطبقات الفقيرة الكادحة » لانها هي الطبقات التقدمية ويتجاهلون انهم بهذا وحده يفقدون مبرر تصديهم لتلك القيادة لانهم من حيث هم لا فقراء ولا كادحين لا يكونون تقدميين. فان قالوا انما نحن أكثر الناس وعياً قلنا إذن فقد خالفتم منهجكم في تحديد مقياس التقدمية... الخ.

٣٢ - أما نحن فنتقدم خطوة أخرى لنعرف من هي القوى

العربية التقدمية. وقد عرفنا الآن ان البداية تكون بتحديد المشكلات التي يطرحها الواقع العربي في هذه المرحلة التاريخية وحلولها، حيث تكون تلك الحلول هي المقياس الموضوعي للتقدمية في الوطن العربي. فما هي تلك المشكلات وما هي حلولها؟.

انها كثيرة، وامام كثرتها لا بد لنا من أن نختار. غير اننا لا نختار على ما نهوى بل نختار فيما بين الأساسي والفرعي. بين المشكلات الأصلية وما يتوالد عنها ذاتها من مشكلات أخرى يتوقف حلها على حل المشكلات الأولى. وفي رأينا ان الواقع العربي يطرح في هذه المرحلة التاريخية أربع مشكلات أساسية: -

أولاً: مشكلة الاستعمار: الاستعمار التقليدي في بعض أجزاء الوطن العربي أي الاغتصاب بالقوة المادية ويدخل ضمنه الاغتصاب الصهيوني للأرض العربية. والاستعمار الجديد في كثير من أجزاء الوطن الذي يتمثل في التبعية الاقتصادية أو السياسية أو الثقافية لقوى أجنبية. وحل هذه المشكلة هو الحرية.

ثانياً: مشكلة التجزئة: تقسيم الوطن العربي الواحد إلى دول عديدة. وتقسيم جماهير الأمة العربية الواحدة إلى عديد من الشعوب المحصورة في الدول الاقليمية. وحل هذه المشكلة هو الوحدة.

ثالثاً: مشكلة التخلف والاستغلال: ضعف المقدرة الانتاجية في الوطن العربي ومعدل سرعة التنمية وانخفاض مستوى المعيشة إلى أقل بكثير من حدود الفقر، ثم توزيع الانتاج المتاح توزيعاً مستغلاً يحقق الرخاء لقلة تافهة ويحرم الكثرة الغالبة حتى من ضروريات الحياة. وحل هذه المشكلة هو الاشتراكية.

رابعاً: مشكلة الاستبداد: استغلال كل المشكلات السابقة لقهر الجماهير العربية وسلبها المقدرة على التعبير والحركة وبالتالي الحيلولة بينها وبين أن تتولى افراز قوتها المنظمة القادرة على حل مشكلاتها. وحل هذه المشكلة هو الديموقراطية.

ولما كانت الديموقراطية تتصل اتصالاً مباشراً بالحرية فان الحلول التي تتطلبها المشكلات الأساسية كما تطرحها الظروف الموضوعية للواقع العربي في هذه المرحلة التاريخية تصبح: الحرية والوحدة والاشتراكية. وذلك هو - فيما نرى - المقياس الموضوعي للتقدمية في الوطن العربي.

٣٣ - وقد يبدو من هذا ان التقدمية في الوطن العربي تتسع لتشمل القوى التي تناهض الاستعمار والاستبداد وتستهدف الحرية ولو رفضت الوحدة والاشتراكية، أو القوى التي تناهض التجزئة وتستهدف الوحدة ولو رفضت الاشتراكية والديموقراطية، أو القوى التي تناهض الاستغلال وتستهدف الاشتراكية ولو رفضت الديموقراطية والوحدة. ولكن الأمر على غير ما قد يبدو بالرغم من ان هذا خطأ شائع.

ان كثيرين في الوطن العربي يعتقدون انهم تقدميون لمجرد انهم تحرريون أو وحدويون أو اشتراكيون. ويشاركون في الحديث عن «وحدة القوى العربية التقدمية». وهم يعنون وحدة القوى التحررية، أو وحدة القوى الوحدوية، أو وحدة القوى الاشتراكية، فلا يفعلون بهذا شيئاً سوى اشاعة الاضطراب في الحديث وتعويق وحدة القوى العربية التقدمية. ذلك لانهم ينسون أو يتناسون أو يجهلون ان التقدمية ليست موقفاً من احدى المشكلات التي يطرحها واقع اجتماعي معين، بل هي موقف من تطور ذلك الواقع الاجتماعي المعين عن طريق حل كل المشكلات التي يطرحها. وبالتالي فانه إذا كان الواقع العربي يطرح مشكلات أساسية تقتضي حلولاً رئيسية ثلاثة هي : الحرية والوحدة والاشتراكية، فان هذا يعني ان التطور التقدمي للمجتمع العربي يقتضي تحقيق الحرية والوحدة والاشتراكية معاً. أو في جملة واحدة قد تكون أسهل استيعاباً: اقامة دولة الوحدة الاشتراكية والديموقراطية.

وعليه فالقوى العربية التقدمية هي تلك القوى التي تناضل من

أجل اقامة دولة الوحدة والاشتراكية والديموقراطية في الوطن العربي.

وثمة ما يجب أن يضاف:

٣٤ - ان الأغلبية الساحقة من الجماهير ذات مصلحة مصيرية في تحقيق الحرية والوحدة والاشتراكية. فهي مرشحة بحكم مصالحها الموضوعية لتكون تقدمية. ومنذ أمد غير قصير والوعي على تلك المصالح ينمو بمعدلات تفوق الجهود التي بذلت في تنميته، ذلك لان الأحداث نفسها قد تولت تفجير وعي الجماهير العربية على ما يجب أن يكون في الوطن العربي. ولا شك في ان هزيمة ٥ يونيو (حزيران) ١٩٦٧ قد كانت أكثر مما يلزم لتنبيه الغافلين إلى ان مصالحهم ولو كانت شخصية، ولو كانت اقليمية لا يمكن أن تحفظ وتنمو إلا في ظل دولة الوحدة الاشتراكية والديموقراطية. ومن هنا يمكن القول ان القوى الجماهيرية العربية التقدمية تشكل الثقل الجماهيري الراجح في الوطن العربي، لا ينقصها إلا وحدتها لتكون قوة كاسحة.

غير ان هذا لا يعني انها تستوي في وعيها أو في مقدرتها على الحركة.. ففي اطار الموقف التقدمي، أي استهداف الحرية والوحدة والاشتراكية، ثمة من يعتقدون ان مشكلة الحرية أكثر حدة والحاحاً، أو ان مشكلة الوحدة هي الحادة الملحة، او ان مشكلة الاشتراكية هي المشكلة الأولى في الوطن العربي. أي انهم قد يختلفون في أولويات الحلول وطرق الوصول اليها. وهذا الاختلاف وان كان لا يخرجهم من نطاق القوى العربية التقدمية إلا انه يمزقهم فرقاً مختلفة. ولما كانت قضية التطبيق وأولوياته لا تتوقف على مجرد رغبة المناضلين بل على ظروف النضال ومواقف القوى المضادة، فان مقدرة كل القوى العربية التقدمية على تحقيق غاياتها متوقف على التحامها جميعاً في تنظيم قومي واحد يقود النضال ضد الاستعمار والاستبداد والتجزئة والاقليمية والتخلف والاستغلال طبقاً لظروف النضال في

سبيل أي من هذه الغايات وضد أية قوى تناهضها. أي أن تجاوز الاختلاف على أولويات المعارك التكتيكية لا يكون إلا بوحدة الاستراتيجية وهي تتطلب - كما عرفنا - وحدة التنظيم ووحدة القيادة.

ومن ناحية أخرى ففي إطار الموقف التقدمي، اي استهداف الحرية والوحدة والاشتراكية، تختلف مواقع المعارك على الأرض العربيـة. ففي أجزاء منها تدور معارك التحرر. وفي الأجزاء المتحررة تدور معارك الوحدة. وفي داخل كل جزء متحرر تدور معارك الاشتراكية وطبيعي في هذه الحالة أن تكون القوى العربية التقدمية على المستوى العربي مشتبكة في معارك تكتيكية متنوعة الغايات، وهو ما يمزقها فرقاً متنوعة. ولما كان ذلك التنوع تفرضه مواقع القوى المعادية فان الضمان الوحيد لعدم استدراج القوى العربية التقدمية من خلال إشغالها بمعارك محلية إلى مواقف خارج إطارها التقدمي هو ربط كافة المعارك التي تخوضها في مواقع تكتيكية باستراتيجية واحدة شاملة الوطن العربي كله، وهو ما يقتضي كما عرفنا وحدة التنظيم والقيادة.

إذن فحتى لو انطلقنا في البحث عن صيغه لوحدة القوى العربية التقدمية من هويتها التقدمية لانتهينا إلى ان التحامها في تنظيم قومي واحد هو الصيغة التي توفر لها القدرة على انتهاج الاسلوب العلمي في نضالها، وتجسد وتحفظ لها - في الوقت ذاته - سمتها التقدمية.

وقد عرفنا من قبل هذا ان الانطلاق في البحث عن صيغة لوحدة القوى العربية التقدمية من هويتها « العربية » ينتهي إلى ان التنظيم القومي هو الذي يحفظ لها ويجسد عروبتها.

وعرفنا ان مجرد البحث عن صيغة « للوحدة » يعني البحث عن

منظمة سياسية واحدة تجمع القوى العربية التقدمية وتوفر لها وحدة الاستراتيجية.

فكأننا من أية زاوية نظرنا إلى المشكلة انتهينا إلى حل واحد.

فما الذي يعوق الوحدة؟

- ٩ -

فلتفرز القوى

٣٥ - لو ان البحث عن صيغة لوحدة القوى العربية التقدمية كان مقصوراً على « القوى العربية التقدمية » بالمعنى الذي حددناه في الفقرات السابقة لما اختلف اثنان منهم في ان مقدرتهم على النصر متوقفة على التحامهم في تنظيم قومي واحد ثم لاكتشفوا ان ليس ثمة أية عقبة في سبيل وحدتهم. فلماذا لا يفعلون.

لانهم لم يفرزوا أنفسهم من القوى التي تختلط بهم فاختلطت الأمور عليهم. وأكثر ما أثاره اختلاط الامور هو الخوف من أن يؤدي الفرز إلى مزيد من الفرقة والتمزق بين القوى الجماهيرية في الوطن العربي في الوقت الذي تواجه فيه الأمة العربية ككل مخاطر استعمارية وصهيونية عدوانية وشرسة. وهو أمر لم تكف القوى الاقليمية الرجعية عن استغلاله لارهاب القوى العربية التقدمية وشل مقدرتها على تحقيق وحدتها. فبقي اللقاء بين القوى الجماهيرية فى الوطن العربي على المستوى التكتيكي عاجزاً عن تجاوزه إلى وحدة الاستراتيجية. وكلما حاول العرب التقدميون فتح حوار بناء لتجاوز هذا الالتقاء المرحلي المحدود إلى وحدة تنظيمية دائمة وشاملة ثار الاقليميون واتهموا المحاولة بانها تجريدية، وغير واقعية، وانها تؤدي إلى تمزق صفوف الجماهير، أو اتهموها بانها محاولة غبية ومحاولة عميلة... الخ. وهي اتهامات تثير الرعب فعلاً.

ولكن ماذا كانت النتيجة؟

شل الخوف القوى العربية التقدمية فلم تحقق وحدتها، وبذلك افتقد النضال العربي المقدرة على النصر عندما فقد وحدة الاستراتيجية على المستوى الوحيد الذي يمكن أن تتحقق فيه وهو

المستوى الجماهيري. وجاء يوم ٥ يونيو (حزيران) ١٩٦٧ جزاء وفاقاً لتقاعس القوى العربية التقدمية عن مسؤولياتها القومية أكثر منه جزاء لعجز الدول الاقليمية. وقال كثيرون.ليتنا لم نخف وليتنا بدأنا منذ عشر سنين في بناء التنظيم القومي إذن لكنا اليوم قادرين على تلافي الهزيمة وتحقيق النصر. وهو اعتراف بالمسؤولية عن الهزيمة التي وقعت والنصر الذي ضاع. إذن فانتبهوا جيداً: ان لم تبدأوا الآن فستواجهون هزيمة أخرى بعد عشر سنين أخريات. لا مفر من هذا ان كنتم قد تعلمتم شيئاً من هزيمة ٥ يونيو (حزيران) ١٩٦٧.

ثم،

ان التقاء أكبر عدد من القوى الجماهيرية في الوطن العربي في ساحة المعركة ضد الصهيونية هو وفرة في الامكانيات. ولكن النصر العربي متوقف على كيفية الاستفادة من الامكانيات المتاحة لا على مجرد وفرتها. وإذا كان لا بد من الخيار بين حشد الامكانيات الوفيرة في مواجهة العدو وبين توفير الاسلوب العلمي للنضال، فان طريق النصر هو الاسلوب العلمي ولو بامكانيات وفيرة. ولا بد من الخيار. هذا إذا كنتم قد تعلمتم شيئاً من هزيمة ٥ يونيو (حزيران) ١٩٦٧.

ثم،

إذا كانت وحدة القوى العربية التقدمية هي الطريق إلى النصر، وكانت تلك الوحدة لا تتحقق إلا بفرز القوى في الوطن العربي فان هذا الفرز لا يعني الفرقة أو التمزق أو العداء مع القوى الجماهيرية الأخرى وهي جميعاً تواجه خطراً مشتركاً فان وحدة القوى العربية التقدمية لا تحول دون اللقاء والتعاون والتنسيق والتحالف مع كل القوى التي تقف معها في مواجهة العدو المشترك، بل ان وحدتها هي التي تمكنها من قيادة النضال المشترك حتى يحقق غايته بدون تخاذل أو تراجع أو تظاهر أو مزايدة. والنضال المشترك في غيبة قيادة

قومية لا يؤدي إلى النصر العربي. هذا إذا كنتم قد تعلمتم شيئاً من هزيمة ٥ يونيو (حزيران) ١٩٦٧.

ثم،

ان طاقة الدول العربية على النضال القومي محدودة بطبيعتها الاقليمية. فلا يفيد شيئاً الاسفاف في اتهامها، وليس عدلاً ان نتوقع منها ما لا تقدر عليه. ومهما يكن من صدق فيما ينسب إلى بعض الحاكمين في الوطن العربي فان القوى العربية التقدمية هي القادرة على تحقيق النصر فأولى بها أن تضدق مع ذاتها فتواجه مسؤولياتها بدلاً من اتهام العاجزين. ان القوى العربية التقدمية هي الطرف الأصيل في الصراع ضد الصهيونية وعليها مسؤولية سحقها. ولن ينفعها شيء، ولن يعذرها أحد، ان شغلت نفسها عن الصراع بما لا يجدي أو يفيد. هذا اذا كنتم قد تعلمتم شيئاً من هزيمة ٥ يونيو (حزيران) ١٩٦٧.

قد تعلمنا.

- ١٠ -

فما العمل؟

٣٦ - من الممكن إلى ما يجب أن يكون.

الممكن هو ما يتيحه الواقع. والواقع الأول اننا نبحث عن وحدة القوى العربيـة التقدميـة من مواقع الهزيمة في معركة ٥ يونيو (حزيران) ١٩٦٧. ومن هذه المواقع لا يمكن إلا حشد كل القوى المتاحة للصمود أولاً. والصمود لا يعني مجرد عدم التراجع بل يعني أيضا عدم الاستسلام ثم - ثانياً - استرداد ما فقدناه. وما فقدناه ليس مجرد الأرض والعتاد ومصادر الانتاج بل يشمل أيضاً - ربما قبل هذا وفوقه - أرواح الشهداء وثقة الإحياء في مقدرتهم على النصر. وقد يكون استرداد ما فقدناه من أرض وعتاد ومصادر انتاج ميسراً بأساليب عدة، أما العزاء عن الشهداء واسترداد ثقة الجماهير العربية في نفسها فلا تسترد إلا بذات الاسلوب الذي أضاعها.

والواقع الثاني ان وحدة القوى العربية التقدمية مفتقدة. ووحدة الدولة العربية مفتقدة. فليس متاحاً على المستوى الرسمي إلا أوسع قدر من الالتقاء وأكبر قدر من التعاون والتنسيق بين الدول العربية. وليس متاحاً على المستوى الجماهيري أكثر من تكوين جبهة بين كل القوى الجماهيرية في الوطن العربي لتحول دون التراجع أو الاستسلام أو المساومة. ثم لتسهم في المعركة بما تستطيع.

هذا هو الممكن لا أكثر.

فان خطر لبعض القوى العربية التقدمية أن تتخطى عن المواقع التي فرضتها هزيمة ٥ يونيو (حزيران) ١٩٦٧ وان ترفض الممكن رسمياً (التنسيق والتعاون بين الدول العربية) والممكن جماهيرياً (الجبهة بين القوى العربية) بحجة انها تريد أن تتفرغ لانجاز وحدتها

فاننا نقول لها بهدوء ان هذا هروب واستسلام لا يخفيه الادعاء باننا قد تعلمنا من دروس الهزيمة ولا نريد أن نستمر في الخطأ . ذلك لان الموقف الذي تجد القوى العربية التقدمية نفسها فيه الآن ليس هو الخطأ الذي لا ينبغي الاستمرار فيه بل هو نتيجة خطأ استمر طويلاً قبل أن يقع . وهو نتيجة قابلة - تحت ضغط القوى المعادية - لان تستفحل أو تستقر فمن الخطأ المجدد الا نحول دون استفحالها أو استقرارها .

٣٧ - غير ان هذا الممكن الذي حدده الواقع المفروض علينا لا ينبغي علينا أن نفرض الواقع الذي يجب أن يكون. ان نسبق الأحداث ونتحكم فيها قبل أن تقع . فكيف نحول دون أن يقع في وطننا العربي غير ما نريد أو نتوقع . كيف نحول دون أن تتكرر في تاريخ أمتنا هزيمة ٥ يونيو (حزيران) ١٩٦٧ .

لا بد من « استهلاك » فترة تخلفنا عن الأحداث لنسبق الزمن . لا مفر من أن نعد للواقع الذي نريده بالاسلوب العلمي « في ذات الوقت » الذي نواجه فيه الواقع المفروض علينا بالاسلوب الممكن . وهذا يعني ان علينا أن نعمل عملاً مزدوجاً . والعمل المزدوج عمل مضاعف ، ومشقة مضاعفة ، وتضحيات مضاعفة ... ووعي مضاعف أيضاً . وليس من حقنا أن نشكو فاننا بهذا ندفع الثمن العادل لما أضعنا من سنين من التردد بدون عمل بين ما هو ممكن وما يجب أن يكون .

٣٨ - ومع هذا فان المشكلة تطرح علينا الحل . ويبدو ان الهزيمة ذاتها قد أفرزت امكانية النصر ، إذ جمعت موضوعياً بين الممكن وما يجب أن يكون في عمل واحد .

لقد قيل تارة ان الوحدة طريق تحرير فلسطين . وقيل تارة أخرى ان تحرير فلسطين طريق الوحدة . وظن القائلون جميعاً انهم يتحدثون لغة مشتركة . والواقع انهم ضحايا الالفاظ التي يستعملونها .

فالوحدة « السياسية » طريق تحرير فلسطين. ولكن معركة تحرير فلسطين يمكن أن يكون طريق الوحدة « الجماهيرية »: وحدة القوى العربية التقدمية. نقول يمكن أن يكون لان ذلك متوقف على موقف المناضلين في سبيل تحرير فلسطين. انهم - أرادوا أم لم يريدوا - في موقع اختبار تاريخي. فإما أن يكونوا نواة حركة ثورية عربية واما أن يكونوا نواة حركة تحررية فلسطينية. وفي أيديهم أن يختاروا لانهم في البداية. وفي أيدي القوى العربية التقدمية أن تأخذ أماكنها في معركة النضال الثوري في الأرض المحتلة فتحسم الخيار لمصلحة الثورة العربية. وهناك من خلال المعارك الحية تستطيع أن تنسج وحدتها. انها فرصة تاريخية سيدفع الذين يضيعونها على الأمة العربية ثمناً غالياً. والأمر بعد ليس بما يقال ويعلن ولا حتى بالمقدرة النضالية. ولكنه متوقف على ما اذا كانت حركة المقاومة الثورية في الأرض المحتلة تجسد شكلاً ومضموناً الثورية العربية. على مقدرتها على أن تكون بذرة تحتوي في ذاتها كل امكانيات النمو الثوري العربي كما تحتوي البذرة كل عناصر الشجرة الباسقة.

ان هذا لا يعني أن تتخلى الجماهير العربية عن مساندة المقاومة في الأرض المحتلة ولو ظلت - كما أسميت للأسف - مقاومة فلسطينية تحت تأثير ارهاب القوى التي لا تريد لها أن تكون مقاومة عربية. بل ان الامة العربية كلها وراء المقاومة الثورية. كل ما في الأمر اننا نتمنى للابطال المقاتلين في الأرض المحتلة أن يتجاوزوا شكلاً ومضموناً حدود الممكن ليجسدوا شكلاً ومضموناً ما يجب أن يكون. وإلا فان انتصارهم الذي لا بد منه سيكون نصراً في معركة عربية ويبقى على القوى العربية التقدمية مسؤولية تحقيق النصر العربي: اقامة دولة الوحدة الاشتراكية الديموقراطية.

وبعد، فان أرفع تحية للابطال أن نكون معهم صادقين.

٣٩ - وأيا ما كان الأمر، إذا كانت هزيمة ٥ يونيو (حزيران)

١٩٦٧ قد حسمت تردد القوى العربية التقدمية بين ما هو ممكن وبين ما يجب أن يكون، وإذا كانت قنابل النابالم التي حرقت أجساد شهدائنا قد حرقت الذهنية التجريبية، وإذا كانت القوى العربية التقدمية قد تعلمت انها المسؤولة عن تحقيق النصر العربي... باختصار إذا كانت هزيمة ٥ يونيو (حزيران) ١٩٦٧ قد علمتنا ان النصر النهائي لأمتنا في معارك الحياة أو الموت التي تخوضها متوقف على التحام القوى العربية التقدمية في تنظيم قومي واحد فانها تكون قد وضعت أقدامنا على أول طريق النصر.

أما كيف يكون التنظيم القومي فذلك حديث آخر.

القاهرة في ١٩٦٨/٧/١٩

الفهرس

الصفحة

الطريق إلى الديموقراطية

وحدة القوى العربية التقدمية

(١) لماذا وحدة القوى العربية التقدمية؟:

(٢) كيف وحدة القوى العربية التقدمية؟: